MARTÍN ALMAGRO GORBEA
FERNANDO ALONSO ROMERO

PEÑAS SACRAS DE GALICIA

FUNDACIÓN L. MONTEAGUDO

MARTÍN ALMAGRO-GORBEA
FERNANDO ALONSO ROMERO

PEÑAS SACRAS DE GALICIA

FUNDACIÓN L. MONTEAGUDO

BETANZOS
MMXXII

ALMAGRO-GORBEA, Martín (1946-)
ALONSO ROMERO, Fernando (1944-)
Peñas sacras de Galicia / por Martín Almagro-Gorbea y Fernando Alonso Romero. – Betanzos (A Coruña): Fundación L. Monteagudo, 2022. – 548 p. : il., gráf. ; 24x17cm.
Índices. Bibliografía: p. 487-545.
D.L.: C 84-2022. – ISBN: 978-84-09-37480-9
1. Lugares sagrados - Galicia. 2. Etnoarqueología. 3. Galicia - Restos arqueológicos prehistóricos. 4. Galicia - Etnología.
I. Fernando Alonso Romero. II. Fundación L. Monteagudo, ed. I.

La Fundación L. Monteagudo, siguiendo sus estatutos, edita este libro como PUBLICACIÓN NO COMERCIAL. Por consiguiente, los ejemplares de esta edición serán entregados gratuitamente a los autores, colaboradores e instituciones.
Paralelamente a la edición impresa, se podrá consultar y descargar libremente en pdf en la web de la Fundación: **www.fundacionlmonteagudo.es**
Reservados todos los derechos de autores y editor. Queda totalmente prohibida la reproducción total o parcial de este libro sin el permiso por escrito de la Fundación L. Monteagudo.

Autores:
© Textos: Martín Almagro-Gorbea y Fernando Alonso Romero.
© Fotografías: Sus autores y Archivo de la Fundación L. Monteagudo.

Edita:
© Fundación L. Monteagudo.

Foto de Portada: *Penedo da Moura*, Armeá, Allariz, Ourense.

Foto de la contraportada: Peña sacra de Santa Mariña de Castrovite, A Estrada, Pontevedra, con el *Pico Sagro* al fondo.

1ª solapa: *Marco do Vento*, Monte do Seixo, Porta do Alén, A Lama, Pontevedra.

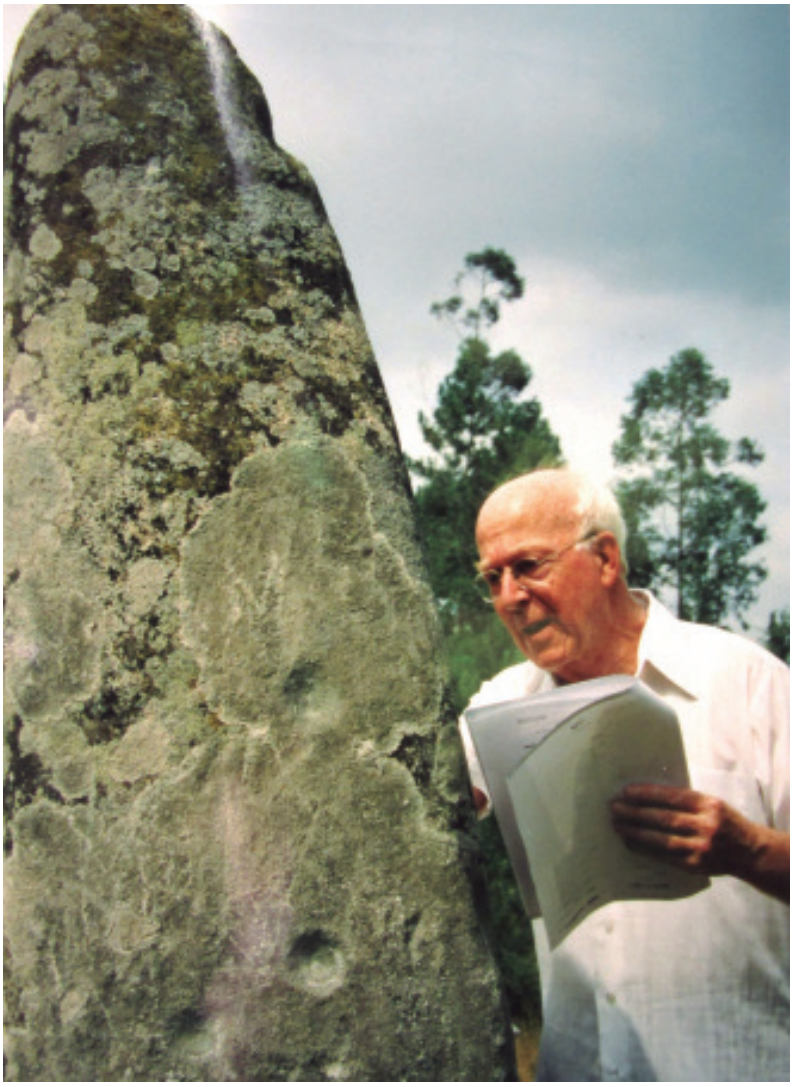
2ª solapa: *Penedo dos Namorados*, San Breixo de Arcos, Ponteareas, Pontevedra.

Maquetación: Alfredo Erias Martínez.

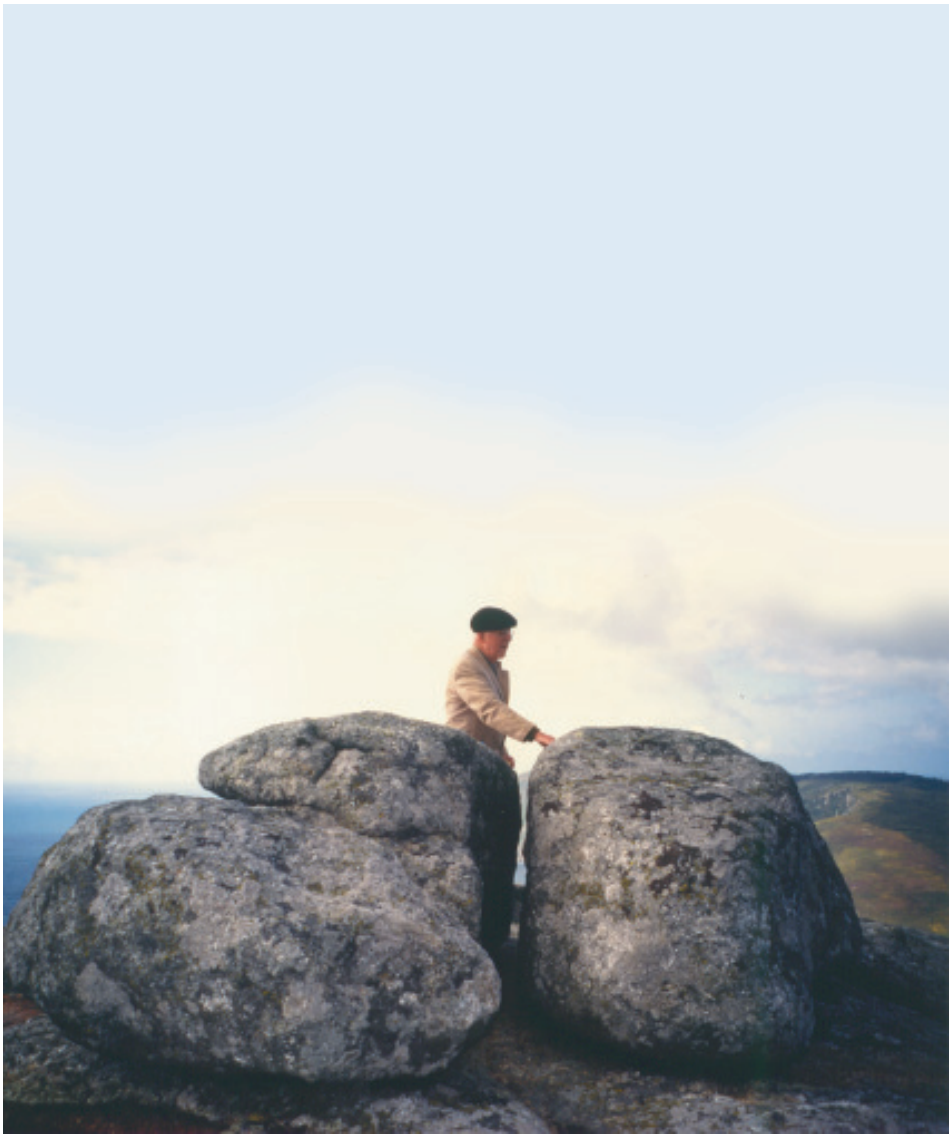
Impresión: Lugami, Betanzos.

ISBN: 978-84-09-37480-9
Depósito Legal: C 84-2022.

A Luis Monteagudo García (1919-2018)
arqueólogo sobrio y generoso
in memoriam



Luis Monteagudo estudiando el menhir de *Lapa de Gargantáns* (Moraña. Pontevedra), 1990.



Luis Monteagudo en las *Pedras Abaladeiras* de Fisterra.

Índice

PRESENTACIÓN 7

PRÓLOGO 9

ANTECEDENTES HISTORIOGRÁFICOS SOBRE LAS PEÑAS SACRAS DE GALICIA 15

LA «PEÑA SACRA»

¿QUÉ ES UNA «PEÑA SACRA»? 37
CLASIFICACIÓN DE LAS *PENAS SACRAS* DE GALICIA 39
MÉTODO SEGUIDO EN ESTE ESTUDIO 43

LAS PEÑAS NUMÍNICAS

PEÑAS-*NUMEN* 51
PENAS DE MOURAS 68
PISADAS MÍTICAS Y PAREIDOLIAS 79

ALTARES RUPESTRES

PEÑAS, ALTARES Y SACRIFICIOS 97
TIPOS DE ALTARES RUPESTRES 113
Altares en peñas con *pías* o cubetas naturales 117
Altares tipo «Lácara» 122
Altares tipo «Ulaca» (con escalones) 125
Otros tipos de altares rupestres 129
CRONOLOGÍA Y FUNCIONES 135
ORÍGENES Y PARALELOS DE LOS ALTARES RUPESTRES 142

PEÑAS PROPICIATORIAS Y DE ADIVINACIÓN

PEÑAS CON EL RITO DE ARROJAR UNA PIEDRA 156
LOS GUIJARROS PROPICIATORIOS Y VOTIVOS 186

PEÑAS FECUNDANTES

PENAS ESCORREGADOIRAS 198
PENAS ABALADOIRAS U OSCILANTES 217
MONOLITOS FÁLICOS 229

PEÑAS SANADORAS

PEÑAS CON PÍAS Y CAZOLETAS CURATIVAS 237
PEDRAS FURADAS O PEÑAS HORADADAS 263
CAMAS PÉTREAS 271
PEÑAS MALÉFICAS 286

OTROS TIPOS DE PEÑAS SACRAS

PEÑAS RELACIONADAS CON EL CALENDARIO 293
PEÑAS PROPICIADORAS DEL TIEMPO ATMOSFÉRICO 308
PIEDRAS DE ENTRONIZACIÓN Y TRONOS RUPESTRES 329
PEÑAS SONORAS 351
PEÑAS Y *MARCOS* DELIMITADORES DEL TERRITORIO 372
LAS BARCAS DE PIEDRA 383

COROLARIO: DEL SANTO DOS CROQUES AL RATONCITO PÉREZ Y DE LA PEÑA DE COIRÓS A LOS HELECHOS Y PLANTAS MÁGICAS 402

LAS PEÑAS SACRAS EN EL PATRIMONIO CULTURAL DE GALICIA 432

DE SUS ORÍGENES A SU CRISTIANIZACIÓN 433
El substrato animista de origen paleolítico 436
El estrato neolítico 443
Del estrato campaniforme protocelta atlántico al lusitano-galaico 448
La cristianización 453
RITOS Y TRADICIONES DE LAS PEÑAS SACRAS 461
LAS PEÑAS SACRAS Y LA CONCEPCIÓN SOBRENATURAL DEL «PAISAJE SACRO» 470
LAS «PEÑAS SACRAS» COMO PATRIMONIO: SU PROTECCIÓN Y DISFRUTE 479

ÍNDICE DE LAS PEÑAS SACRAS DE GALICIA 487

BIBLIOGRAFÍA 499

Presentación

l nombre de la «Fundación L. Monteagudo» («declarada de interés gallego», e inscrita con el nº 2014/7 el 9-06-2014) alude a su fundador, el profesor Luis Monteagudo García (1919-2018), un ilustre arqueólogo (además de filólogo) de Galicia. Visitó todos y cada uno de los lugares de su tierra que tenían para él algún interés, hasta el punto de que circulaba entre los colegas la broma de que si alguna parroquia de Galicia no había sido visitada por Monteagudo es que no existía. De hecho, me encontré por primera vez con don Luis (que así le llamé siempre) en la parroquia en que nací (Presedo, Abegondo, A Coruña), cuando yo estudiaba el bachillerato (1974) y él (entonces director del Museo Arqueológico de A Coruña) iba camino del Coto de San Xoán de Medela (Paderne, Oza-Cesuras).

Por eso estamos seguros de que este libro enlaza perfectamente con los objetivos profesionales y vitales de nuestro querido y admirado profesor, que son también ahora los de su Fundación: «la investigación y los estudios de Historia y Filología de Galicia...» así como «la defensa, conservación, puesta en valor y divulgación del patrimonio cultural gallego». Se trata de iluminar, en la medida de lo posible, el mundo de las Humanidades aplicadas a Galicia y no puede haber en ello ningún ánimo de lucro. Por consiguiente, éste y otros libros que editemos, tendrán la consideración de no comerciales, de tal manera que serán entregados gratuitamente a autores, colaboradores e instituciones, al tiempo que, paralelamente a la edición impresa, se podrán consultar y descargar libremente en la web de la Fundación.

El estudio de las *Peñas Sacras de Galicia* era uno de nuestros objetivos prioritarios y para ello contactamos con los investigadores cuyas trayectorias intelectuales mejor podían acercarnos a esta meta. Y, obviamente, estas personas eran los catedráticos Martín Almagro y Fernando Alonso, que se han distinguido a lo largo de toda su vida por investigar este tema, tanto en Galicia como en el resto de la península ibérica, lo que se demuestra en sus prolíficas bibliografías.

Martín Almagro-Gorbea fue catedrático de Prehistoria y Arqueología de las universidades de Valencia y la Complutense de Madrid, director del Museo Arqueológico de Ibiza y del Museo Arqueológico Nacional; académico de número de la Real Academia de la Historia de la que es Anticuario perpetuo, y comisario de las exposiciones «Celtas y Vettones» (Ávila, 2001), «Hispania, el legado de Roma» (Zaragoza-Mérida, 1998), etc. Por su parte, Fernando Alonso Romero fue catedrático de Historia y Cultura de los países de habla inglesa en la

Universidad de Santiago de Compostela y creador (1974) del Grupo de Arqueología Náutica Experimental, con el que construyó dos embarcaciones de cuero ("Borna" y "Breogán"), a la manera prehistórica, para navegar por el Atlántico; en 1977 creó la *Sala do Mar* del *Museo do Pobo Galego*.

Las lenguas son muy importantes para las culturas, pero por invasiones o por lo que sea, pueden cambiar. Sin embargo, hay aspectos culturales profundos que son generalmente más antiguos y más resistentes al cambio. Me refiero al culto a aquellos elementos del paisaje que suponen algo importante en la vida material y espiritual de la gente, generación tras generación: las fuentes de agua que dan la vida; los viejos árboles; las montañas permanentes que nos acercan al misterio del cosmos; y, naturalmente, las peñas sacras en sus múltiples formas.

Precisamente, el primer gran valor de este libro es el de presentar una fina tipología de las peñas sacras de Galicia, acercándonos incluso a su cronología, a su origen y a los paralelos conocidos. Y es así como discurrimos por las peñas propiciatorias y de adivinación, las fecundantes, las sanadoras, las relacionadas con el calendario, las que favorecen una buena climatología, las de entronización, las sonoras, las delimitadoras del territorio, etc. Y no se olvidan de su proceso cristianizador y de lo que para ellas, y para muchos otros elementos, supone el estruendoso y globalizador mundo contemporáneo que, con excesiva frecuencia, se mueve de espaldas a toda forma de espiritualidad que conecte con lo ancestral, con eso que nos enraíza con lo más profundo de la humanidad y que nos lleva a la armonía con nuestro espacio vital, con el paisaje de cada población, pero también con la Tierra como mundo, como Madre, como planeta maravilloso que, hoy más que nunca, tenemos la obligación y la urgencia de cuidar.

Ha sido un gran honor contar con estos prestigiosos autores y por eso nuestro agradecimiento es enorme, puesto que han realizado un libro que es desde ahora el gran referente del tema en Galicia. Pero llegar al final de este proyecto no ha sido fácil, ni para ellos ni para la Fundación. Y, en este sentido, tengo que expresar también mi mayor y personal agradecimiento a Alberto López Fernández, secretario de la Fundación y uno de los mejores prospectores arqueológicos de Galicia, cuyo papel en todo el proceso fue muy importante, puesto que visitó todas y cada una de las peñas citadas en este libro, al objeto de asegurar localizaciones y tomar imágenes junto al fotógrafo José M. Salgado.

Volvamos pues los ojos a nuestras peñas sacras para comprenderlas, respetarlas y cuidarlas como se merecen, pues ellas nos permiten dialogar con nuestros antepasados y son, en conjunto, uno de los elementos que mejor definen la ancestral cultura de Galicia.

Alfredo Erias Martínez
(Presidente de la Fundación L. Monteagudo)

Prólogo

ste libro es fruto de una colaboración surgida de una vieja amistad entre sus autores, basada en una admiración mutua y en un interés común en profundizar en el maravilloso mundo del imaginario popular de Galicia, que en este caso se ha concretado en el estudio de las peñas sacras.

Pocos elementos de la Naturaleza estimulan más el imaginario del hombre que las grandes peñas o rocas del paisaje que siempre han llamado la atención por sus formas espectaculares. Algunas de ellas son objeto de culto en todo el mundo y se asocian a muy diversos ritos, como constata la rica tradición del folclore gallego. Galicia, situada en el *finis terrae* no sólo de Europa, sino de toda Eurasia, es una región de gran personalidad que, al estar apartada, ha conservado mejor que en ninguna otra región de la Península Ibérica y, quizás, de toda la Europa occidental, sus tradiciones rituales junto a leyendas y relatos que trasmitían su significado mitológico. Popularmente, estas tradiciones ancestrales se atribuían a los *mouros* y a partir del Romanticismo, a los «celtas».

Estas tradiciones se asocian a la indudable belleza del paisaje de sus zonas graníticas, que muchas ocasiones ofrecen el singular atractivo de berrocales y rocas de curiosas formas por efecto de la erosión que han propiciado el imaginario de lo que se puede denominar el «paisaje sacro». Este concepto alude a su visión desde una perspectiva sobrenatural, basada en una ancestral concepción animista del mundo que contrasta con nuestra visión de la Naturaleza desde perspectivas racionales y científicas. Sólo por este hecho, este tema de estudio suscita especial interés. Además, a la belleza que ofrecen estas rocas del paisaje gallego se añade el ser estas «peñas sacras» verdaderos monumentos de nuestro Patrimonio Cultural, en su mayor parte todavía apenas valorados. Estas «peñas sacras» son igualmente características de otras tierras de España y de otras

áreas de Europa, donde se han conservado en las áreas más apartadas. En Galicia, como en otras zonas del occidente Atlántico, estas peñas sacras constituyen verdaderos monumentos de nuestros paisajes graníticos, de nuestra historia y de nuestra cultura popular, por lo que hay que saber valorar, disfrutar y conservar este capítulo de nuestro patrimonio.

Las «peñas sacras» se denominan de este modo porque conservan asociadas creencias y mitos ancestrales de origen prerromano que indican su carácter sobrenatural, lo que les otorga un gran interés, aunque hasta ahora pasaban prácticamente desapercibidas, al margen de algunas más o menos conocidas. Deben considerarse procedentes de una tradición animista cuyo origen se hunde en tiempos ancestrales, pues parece remontar al Paleolítico, cuando el hombre inicia el desarrollo de su capacidad racional y comienza a tener que explicarse el mundo que le rodea con mitos para comprender lo que no podían conocer de otro modo, aunque esta tradición animista, muy adaptable a los cambios culturales por su simplicidad, ha perdurado en algunos casos hasta la actualidad. De ese modo se comprende que una peña sacra sea una imagen del *numen* o elemento divino que representa; es una señal, una manifestación, pero no es la verdadera divinidad, como ya observó con gran acierto José Verea y Aguiar (1775-1849) al señalar que «impropiamente se dice que los celtas tenían por divinidad a los lagos, a los ríos, a las fuentes, a las piedras y a los árboles. Los lagos, las fuentes, etc., serían los instrumentos de sus erróneos misterios y vanas ceremonias».[1] Y con ese mismo sentido, Mircea Eliade, en su conocida obra *Le mythe de l'éternel retour,* indicaba que«une pierre sera sacrée du fait que sa forme accuse une participation à un symbole déterminé, ou encore parce qu'elle constitue une hiérophanie, possède du mana, commémore un acte mythique».[2]

Junto a su interés en sí, también nos ha impulsado a realizar este trabajo el relativo desconocimiento de este importante Patrimonio Cultural de Galicia. El estudio de estos monumentos prosigue una tradición centenaria en Galicia como evidencia su Historiografía, aunque ha permanecido durante muchos años marginado, cuando no ignorado, dada la dificultad de precisar su contexto cultural y su cronología para poder interpretarlos de forma objetiva como cualquier otro elemento histórico y cultural. Este es el único modo de superar tanto las visiones escépticas como las visiones míticas que ofrecían las leyendas populares y las interpretaciones eruditas, muchas veces pseudocientíficas, de las escasas personas que se interesaban por estos monumentos. En nuestros días, cada vez se valora más su importancia para conocer el pensamiento y el imaginario de tiempos

[1] Verea y Aguiar, 1838, 133.
[2] Eliade, 1949, 17; cita recogida por Taboada, 1982, 149.

remotos, motivo por el que atraen a los especialistas y a cuantos se interesan por nuestras ricas tradiciones populares y por nuestros paisajes.

Estas consideraciones nos han movido a un laborioso proyecto de búsqueda y localización de estos monumentos para proceder después a su catalogación y a su análisis y estudio, pues esta obra es fruto de esos trabajos, realizados con metodología interdisciplinar. Es resultado de muchos viajes y encuestas por tierras gallegas para estudiar y valorar la rica documentación que ofrecen el Folclore y la Etnología de Galicia en el marco de la actual revalorización de la Paleoetnología de la antigua *Hispania* suscitada desde el Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia para contribuir a conocer las creencias y aproximarnos a la visión sobre el «paisaje sacro» de las poblaciones prerromanas. Las «peñas sagradas» se identifican por los mitos, ritos, leyendas y tradiciones populares a ellas vinculados, en muchos casos prácticamente desaparecidos, lo que obliga muchas veces a basar su estudio en deducciones obtenidas de los escasos restos dejados por dichos ritos y de lo que se puede inferir de la situación y la estructura de la peña. Pero tienen el atractivo de ofrecernos la posibilidad de adentrarnos en el origen de las primeras concepciones religiosas de la humanidad, con una perspectiva histórica, no antropológica, para intentar explicar su origen y su evolución de «larga duración» adaptada a las sucesivas culturas a lo largo del tiempo.

Los resultados obtenidos, tras los viajes de estudio, el análisis de la información y las lógicas discusiones, se presentan en esta publicación para darlos a conocer y para contribuir a valorar las «peñas sacras» como verdaderas joyas del Patrimonio Cultural de Galicia. Al mismo tiempo, se pretende que esta revalorización de las peñas sacras sea un revulsivo para llamar la atención sobre estos monumentos, la inmensa mayoría de los cuales permanece hasta ahora prácticamente inéditos, por lo que es preciso proceder sin demora a su localización, estudio y conservación, antes de que su memoria se pierda para siempre. Además, el reconocimiento público de la importancia que poseen las «peñas sacras» fomentará el interés hacia estos monumentos y contribuirá a que se proteja su entorno paisajístico y a que se desarrolle un turismo de calidad.

AGRADECIMIENTOS

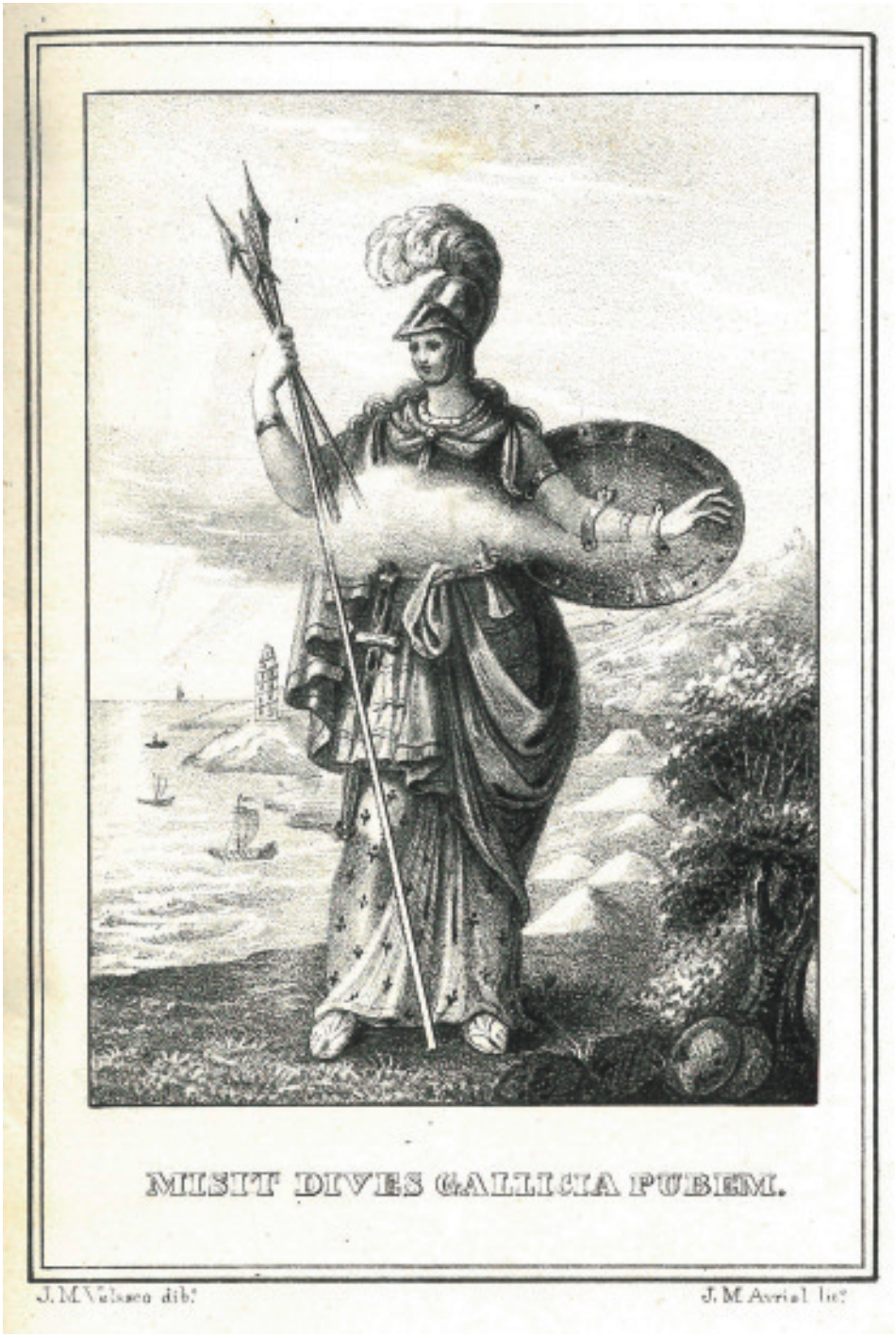
Una obra como ésta ofrece los resultados de la colaboración, siempre altruista, de muchas gentes en muchos lugares durante muchos años, sin la cual este trabajo nunca se hubiera podido llevar a cabo. Por ello, es una satisfacción, además de un deber de justicia, *suum cuique tribuere*.

Queremos empezar por reconocer las ideas y estímulos de muchos colegas, entre los se incluyen Xaverio Ballester, de la Universidad Literaria de Valencia; João Luis Cardoso, de la Universidad Libre de Lisboa; Pedro R. Moya, de la Universidad Complutense de Madrid; José Manuel Pedrosa, de la Universidad de Alcalá de Henares, Ignacio Ruiz Vélez, de la Universidad de Burgos y Ángel Gari y Eugenio Monesma, del Instituto de Estudios Altoaragoneses.

En tierras gallegas las colaboraciones han sido muy numerosas, por lo que sólo podemos citar algunas, aunque nuestro agradecimiento sea extensivo a todos, como Antón Bouzas, Ladislao Castro, Ana Filgueiras, Elena García de San Amaro, Lois Ladra, Stevo Lema Predez, Aurora Lestón Mayo, Perfecto Pastoriza Rame, de Eirita, Antonio Rodríguez Colmenero, P. Luis Jaime Solla Fontán, del Monasterio de la Orden de la Merced de Sarria, Ramiro Viqueira y Luis Lecrere, Pablo Sanmartín y José Ameixeiras, de la *Asociación Cultural A Rula*.

Igualmente, numerosos informantes, muchas veces anónimos o que han preferido no ser citados, han proporcionado informaciones, en algún caso muy valiosas, para llevar a cabo este estudio. Conste por ello nuestro más sincero reconocimiento.

Y de manera muy especial, queremos hacer constar nuestro agradecimiento a la *Fundación Luis Monteagudo*, que mantiene la memoria de este sobrio y generoso investigador gallego, y a Alfredo Erias y Alberto López por todo el apoyo personal recibido para publicar esta obra y por su cuidadosa revisión del texto y los topónimos.



1. Alegoría neoclásica de *Gallaecia* en la *Historia de Galicia* de Verea y Aguiar (Ferrol, 1838).

2. Monumentos prehistóricos en la obra de José Villa-Amil y Castro, *Antigüedades prehistóricas y célticas de Galicia I* (Lugo, 1873).

Fundación L. Monteagudo

ANTECEDENTES HISTORIOGRÁFICOS SOBRE LAS PEÑAS SACRAS DE GALICIA

Las peñas sacras siempre han atraído el interés como elemento de la cultura popular, pero su estudio se ha visto dificultado por la falta de datos objetivos para superar las intuiciones personales, muchas veces difíciles de demostrar, lo que explica la escasez de trabajos científicos hasta fechas muy recientes.

Sin embargo, un breve repaso a la historia de la investigación evidencia la continua atracción suscitada por las peñas sacras. En la Antigüedad formaban parte de mitos integrados en antiguas cosmologías, ya desde las primeras culturas con literatura escrita de Mesopotamia.[3] Lo mismo ocurría en la antigua Grecia, donde al famoso *omphalos* de Delfos se pueden añadir muchos ejemplos citados por los autores clásicos, como la peña ante la que Ulises realiza el sacrificio para propiciarse el *numen* de *Tiresias* antes de su viaje al *Hades* (*Od*. XI, 23 s.)[4] así como otros ejemplos de peñas asociados a mitos ancestrales, como las que recoge Pausanias en su *Descripción de Grecia*.

Al extenderse el cristianismo, estas tradiciones pasaron a ser «supersticiones» de los anteriores cultos paganos, y muchas veces fueron condenadas y perseguidas por predicadores y concilios. Las peñas sacras empezaron a ser mal vistas por la Iglesia y la sociedad y, en muchos casos, fueron destruidas, aunque sus profundas tradiciones perduraron en el medio rural, más o menos consentidas. La valoración de las «peñas sacras» como documentos históricos y culturales la inician en los siglos XVIII y XIX los anticuarios de la época,[5] que las consideraron monumentos «celtas», dentro de la «celtomanía» que alcanza su auge en el Romanticismo, pero los estudios más consistentes se deben al etnólogo y folclorista francés Paul Sébillot (1843-1918)[6] y al arqueólogo Salomon Reinach (1858-1932), quien publicó en 1893 un primer estudio de conjunto que también analizaba las interpretaciones míticas.[7]

---

[3] Sanmartín, 2017, 167 s.
[4] Eliade, 2000, 332 s.
[5] Grose, 1783, 135 s.; Cambry, 1805; Caumont, 1830; Roberts, 1842; etc.
[6] Sébillot, 1908a.
[7] Reinach, 1893.

Gran parte de los conocimientos que han llegado hasta nuestros días sobre las tradiciones y creencias relacionadas con las peñas sagradas se deben a su transmisión oral desde tiempos muy remotos, pues hasta mediados del siglo XX no se empezó a sentir verdadero interés por su conocimiento e investigación. En el siglo XIX el trabajo de los historiadores se centraba principalmente en intentar demostrar el origen céltico de la población gallega, recurriendo a argumentos más literarios que científicos e impregnados de un fuerte nacionalismo romántico. Actualmente la mayoría de los historiadores gallegos opinan que *na Galiza decimonónica foi moi habitual interpretar certos elementos da cultura popular galega como «supervivencias» do pasado, segundo o principio de «ilusión do arcaico». Unha vez transformados conceptualmente en «supervivencias», eses elementos culturais serviron, sobre todo, como informacións históricas referidas aos antigos poboadores de Galiza, e nomeadamente como probas destinadas a afirmar a identidade céltica da poboación galega actual*.[8] Pero gracias a esa preocupación de los historiadores del siglo XIX se inició el estudio de la cultura popular gallega y de sus elementos comunes existentes en otros países y con ello se contribuyó a resaltar el significado de la Etnología en la investigación de los testimonios arqueológicos y filológicos de muchos aspectos de la historia europea. De esa manera se estudian numerosas tradiciones y creencias que se conservaron o se conservan aún en la cultura popular de otros países, a veces muy distantes de Galicia, pero con los que también se intercambiaron conocimientos. A ese fondo común en el que se asienta la cultura popular europea pertenecen las peñas sagradas que veremos en este libro.

Las primeras publicaciones sobre la historia de Galicia datan del siglo XVI y fueron fomentadas por los nobles que deseaban resaltar la antigüedad de sus linajes aristocráticos. Pero no se les ocurrió recurrir a los restos arqueológicos de megalitos *para recrear ese pasado fabuloso*.[9] Sin embargo, hubo algunas excepciones, pues en el año 1572 Ambrosio de Morales hizo un viaje por Galicia y su relato recoge una de las primeras referencias conocidas sobre las piedras sagradas. Durante su paso por Padrón (A Coruña) se fijó en el conjunto rocoso actualmente llamado *Santiaguiño do Monte* en el que se decía que había estado el Apóstol Santiago y al que acudía la gente para pasar por entre los huecos de esas peñas, *pasando tendidos por aquellos dos agujeros, y por otro que está un poco más abajo: y estos son los agujeros de que comúnmente el vulgo con una simplicidad devota dice, que se han de pasar en vida, o en muerte*.[10]

---

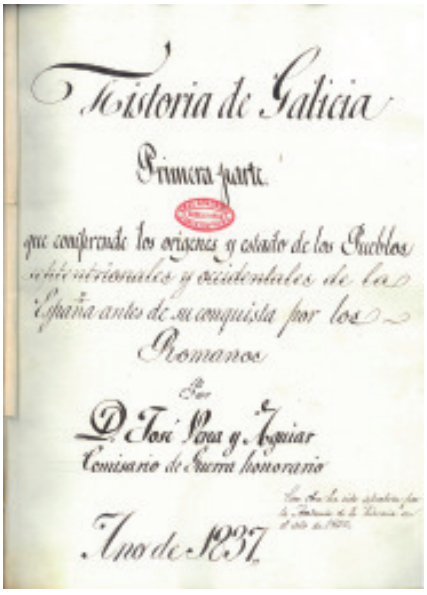
[8] Pereira González, 2005, 29.
[9] Martinón-Torres, 2004, 436.
[10] Morales, 1765, 136.

Con la llegada del siglo XVII se empezó a hablar de los celtas en Galicia y se continuó haciéndolo en el XVIII basándose en la información que suministraban las fuentes clásicas. Sin embargo, el verdadero interés por los celtas y su cultura no surgió hasta el siglo XIX cuando ese pueblo pasó a ser considerado como el fundador de lo que se entendía como representativo de la verdadera identidad gallega. *Tanto o celtismo arqueolóxico, como o etnográfico e o literario, non xurdiron en Galiza ata o XIX, cando os celtas pasaron a ocupar un lugar de honra dentro da antiga historia do país e para a construcción da propia identidade galega*.[11] Algunas obras publicadas en las Islas Británicas influyeron en ese celtismo gallego del siglo XIX. Los cronistas medievales irlandeses estaban convencidos de que el pueblo irlandés descendía de invasiones procedentes del este del Mediterráneo, que habían llegado hasta Irlanda después de pasar por Galicia. La fuente más importante de esta información quedó recogida en el *Libro de las Invasiones*, del siglo XII, aunque basado en textos anteriores. El primer historiador que se refiere al origen celta de algunos de los pueblos de las Islas Británicas fue un escocés llamado George Buchanan, en su obra *Rerum Scoticarum Historia* del año 1582. En ella dice que la lengua de los britanos era igual a la de los galos debido a que habían llegado a Britania procedentes de la Galia belga. También dice que los irlandeses procedían de los pueblos celtas de España que hablaban celta. Más adelante en el año 1707, el británico Edward Lhuyd publicó en Oxford una obra titulada *Archaeologia Britannica*, en la que exponía sus ideas sobre las afinidades lingüísticas que había observado entre el bretón y el córnico, así como el origen común del galés y del irlandés y también sostenía que parte del vocabulario irlandés procedía del vasco. Sus investigaciones en el campo de las lenguas célticas comparadas supusieron el inicio de los estudios relacionados con las lenguas celtas y sus orígenes, a pesar de la fuerte oposición que encontró, pues muchos historiadores siguieron pensando que los celtas irlandeses procedían del Mediterráneo y del norte de España.[12] De forma paralela se desarrollaron los primeros estudios arqueológicos, que incluían como monumentos «celtas» menhires, dólmenes y crómlech, y también algunas peñas con cazoletas o *pías*, generalmente consideradas druídicas (fig. 3).[13]

A la interpretación del papel que representó la civilización céltica en Galicia contribuyó principalmente la *Historia de Galicia* de Verea y Aguiar publicada en 1838 (figs. 1 y 4), que influyó también en Murguía y en otros historiadores del siglo XIX. A mediados de ese siglo, Leandro de Saralegui y Medina (1839-1910) ya

[11] Pereira González, 2004, 245.
[12] O´Danachair, 1982, 29; Roberts, 1983.
[13] Grose 1783, 138.

3. Peña con *pías* o cubetas en la obra de F. Grose, *The Antiquities of England and Wales* (1783).



4. Portada de la *Historia de Galicia* de José Verea y Aguiar, Ferrol, 1838.

estaba convencido de que Galicia no solamente era un país celta, sino que, además, estaba hermanado con otros de la costa atlántica europea, como Bretaña, Gales, Irlanda y Escocia. Y en su libro *Estudios sobre la época céltica en Galicia* (1867) afirma encontrar entre todos ellos similitudes arqueológicas, etnográficas y filológicas. Poniendo como ejemplo que nadie podría negar la semejanza que veía entre las tradiciones religiosas bretonas y las populares romerías a San Andrés de Teixido o la de la *Virxe da Barca* en Muxía, ambas en la provincia de A Coruña. Similitudes bretonas veía también en las leyendas sobre las poblaciones lacustres.[14] Opinaba que la población de Galicia era de origen indoeuropeo y que había llegado desde el este de Europa hasta las costas atlánticas en el segundo milenio antes de Cristo. Posteriormente esa población se relacionó con otros pueblos celtas y también del Mediterráneo, lo que supuso para el pueblo gallego la adquisición de nuevos conocimientos técnicos y religiosos. Sin embargo, en la tercera edición de ese libro, en 1894, amplió su visión de la historia de Galicia, añadiendo que antes de la aparición de los celtas ya había llegado procedente de Asia la cultura neolítica y con ella sus conocimientos de agricultura. Pero a pesar de esta visión histórica, más avanzada que la de otros celtistas, su opinión sobre el pueblo gallego se mantuvo aferrada a la de naturaleza racista que mantenía Manuel Murguía y Vicente Risco en el siglo XX sobre el origen genético de los gallegos: *a fundamentación histórica da nacionalidade galega apoiábase en presupostos raciais e racistas, feito habitual en diversos nacionalismos europeos de entón, tanto de estados-nación como de nacións sen estado*.[15]

[14] Saralegui y Medina, 1867, 165.
[15] Pereira González, 1996, 23.

Contrario a la opinión de Saralegui era la de Villa-Amil y Castro que consideraba que los celtas no habían llegado a Galicia por mar, sino a través de los Pirineos,[16] mientras que para otros autores como, por ejemplo, Benito Vicetto, sí lo habían hecho por vía marítima y en barcos de cuero.[17] Villa-Amil y Castro (1838-1910) cuenta que los primeros habitantes que llegaron hasta *Finisterre* eran iberos procedentes de Caucasia. Después llegaron los celtas, a los que atribuye un origen septentrional, rechazando otras opiniones: *Mucho se ha escrito sobre el origen de los celtas, y principalmente sobre si vinieron á España por los Pirineos, ó si por el contrario los celtas franceses ó los galos procedían de los gallegos; en cuyo caso se suponía a los celtas como llegados a España en expediciones marítimas*.[18] Sin embargo, negaba que los túmulos dolménicos fueran de origen celta. Aunque sus dudas sobre el celtismo fueron cambiando con el paso del tiempo y sobre todo tras su estancia en Mondoñedo y en Santiago de Compostela, donde tuvo acceso a publicaciones que no había visto durante su estancia en Madrid. Es importante señalar que Villa-Amil fue un pionero en el estudio del Paleolítico gallego.[19] Un precedente de la opinión de Villa-Amil y Castro sobre la llegada de los iberos hasta *Finisterre* lo encontramos en De la Huerta y Vega cuando dice que *los Antiguos Iberos, caminando desde los fines de los Caldeos, determinaron seguir á el Sol, que adoran como dios, siguiendo sus passos desde el Oriente á el Occidente; y habiendo llegado a los últimos términos de la Tierra, viendo, que no podían pasar adelante, edificaron á el Sol, como Dios una Ara. Tenían la costumbre de seguir los pasos del Sol hacia Occidente y que en Finisterre habían levantado un Ara dedicada al Sol* […] *y viendo que no podían pasar adelante, edificaron á el Sol, como Dios una Ara. De cuya adoración, y rito se separó la posteridad*.[20]

A finales del siglo XIX, junto con las aportaciones de arqueólogos y filólogos, empezaron a surgir incipientes noticias etnográficas que abrían nuevas líneas de investigación sobre el origen histórico de la cultura popular gallega y en la primera mitad del siglo XX el estudio de ese origen empezó a realizarse sin el énfasis regionalista o nacionalista de los investigadores del siglo anterior. En 1921 Artaza Malvárez, cronista de Muros (A Coruña), reconoce en su obra el valor de las investigaciones etnográficas cuando dice que *grande es la importancia del folklore y mayor aún su valor histórico que entraña respecto del pasado, una fuerza objetiva de gran empuje, tanto que sería muy difícil hallarle*

---

[16] Villa-Amil y Castro, 1866, 17, en López García, 1997, 102.
[17] Vicetto, 1865, 24 s. y 41.
[18] Villa-Amil y Castro, 1866, 17.
[19] Villa-Amil y Castro, 1870, 65, en López García, 1997, 104-105, 107.
[20] De la Huerta y Vega, 1733, II, 319.

rival para el recuerdo histórico, pues cuando falta éste, viene a llenar el vacío el recuerdo de la tradición, que nos muestra cumplidamente su interesante cometido.[21] Un año después, en 1922, el padre franciscano Atanasio López Fernández recogió al borde de una carretera en Trabanca (Carril, Vilagarcía de Arousa, Pontevedra) el único testimonio popular que se conoce sobre el conjuro que había que pronunciar cuando alguien tenía que pasar por delante de una roca en cuyo interior se suponía que habitada un peligroso ser que encantaba a los seres humanos. Para que esto no sucediere, algunos pasos antes de llegar a la roca (fig. 105), había que detenerse y conjurar al imaginario personaje con las siguientes palabras: «*Pipa de oro, Pipa de plata, Pipa de veneno que mata»*. Dicho lo cual ya podían pasar, seguros de no recibir daño alguno.[22]

En esos comienzos del siglo XX el estudio del folclore se empezaba a realizar sin los prejuicios religiosos que tanto habían influido incluso en la Universidad. *O século XIX remataba en Galicia cunha Universidade ainda hostil a todo o que soare a evolucionismo e un clero que lanzaba furiosas acusacións contra calquera desviación da ortodoxia. Nin as teses «transformistas», nin a grande antigüidade da humanidade, nin a súa evolución cultural eran aceptadas máis que por unha minoría erudita. O resto da sociedade, allea a estas cuestións, estaba mais exposta ó control ideolóxico que a Igrexa realizaba a través do púlpito, do ensino e da prensa que ás novidades ofrecidas pola arqueoloxía prehistórica*.[23] Leandro Saralegui y Medina fue uno de los primeros investigadores gallegos que se preocupó de la historia con una visión más científica que la que hasta entonces se venía siguiendo basándose en la información que ofrecía la Biblia sobre el origen de la humanidad. Ya en 1783 Masdeu había publicado su obra *Historia crítica de España y de la cultura española* (1783-1805), en la que contaba que los primeros pobladores de España habían sido las tribus de Túbal y de Tarsis, nieto y biznieto de Noé respectivamente. Y que mientras los íberos eran descendientes de Tarsis, los celtas lo eran de Túbal, y se habían establecido en Galicia, en Portugal y en Andalucía alrededor del año 2150 a.C. Es importante esta visión de la procedencia de ese pueblo celta que se afincó en el territorio de Galicia porque influyó en los historiadores gallegos posteriores, empeñados en resaltar el destacado y predominante papel de la civilización céltica, como José Verea y

---

[21] Artaza Malvárez, 1992, II, 586.

[22] López Fernández, 1922, 389-390. En 1928 F. L. Cuevillas y F. Bouza Brey (1928, nº 49, p. 10) citan que en ese lugar llamado *A Pedra do Encanto* se decían otras variantes del mismo conjuro: *Ola de ouro, ola de prata, ola de veleno que mata*; *pipa de ouro, pipa de prata, pipa de veleno que mata*; *ouro, prata, veleno que mata*.

[23] Pereira González, 1997, 89.

Aguiar,[24] que para demostrar que los celtas habían vivido en Galicia se ocupó de recoger, en su libro *Historia de Galicia*, publicado en 1838, los topónimos gallegos que nos remiten a ese pueblo, y así dice: *Fue tan céltica toda Galicia, que aún en el día se conservan memorias de aquel tiempo y de aquel pueblo que acaso no conservará ninguna otra provincia, ni la misma Francia. En el arzobispado de Santiago, jurisdicción de Mesía, hay la parroquia de San Julián de Céltigos; en el arzobispado de Lugo, jurisdicción de Sarria, y parroquia de Santiago de la Vega, el lugar de Céltigos; y en el de Mondoñedo, jurisdicción de Santa Marta de Ortigueira, la parroquia de S. J. de Céltigos. ¿Qué pruebas más positivas pueden darse del celtismo de la Galicia, que acaso según estos vestigios, ha sido la Céltiga por excelencia?*[25]

Probablemente sus comentarios sobre toponimia no se entendieron bien, porque más adelante en el mismo libro añade que *la semejanza de un nombre por sí sola no es razón suficiente para identificar un origen; más cuando acompañan otras observaciones y señales muy visibles, ¿por qué hemos de desechar la fuerza de la etimología?*[26] Y para reforzar esta opinión, Verea y Aguiar menciona algunas semejanzas que observa en las costumbres gallegas comparadas con las de los escoceses, los irlandeses y los galos.[27] Además, este autor, con mentalidad racional, ya observó que las peñas sacras eran sólo una señal, una manifestación de la verdadera divinidad, lo que le llevó a concluir que *impropiamente se dice que los celtas tenían por divinidad a los lagos, a los ríos, a las fuentes, a las piedras y a los árboles. Los lagos, las fuentes, etc., serían los instrumentos de sus erróneos misterios y vanas ceremonias*,[28] elementos entre los que destacan las peñas sacras.

Seguidor de las tesis celtistas de Vera y Aguiar fue también Leopoldo Martínez de Padín con su libro *Historia política, religiosa y descriptiva de Galicia* (1849-1850, 2 vols.), en el que realiza un comentario sobre las llamadas «piedras oscilatorias» a las que considera *monumentos célticos*, añadiendo que las menciona *con el fin de que todos, aun los no versados en arqueología, puedan conocer la importancia de ciertas piedras y vestigios que es común creer de ningún valor.*[29] Para estudiar el origen céltico de Galicia parte en primer lugar de las fuentes clásicas sobre los celtas, añadiendo que incluso los celtas gallegos fueron los que ocuparon las Islas Británicas: *Los habitantes de Galicia*

---

[24] López García, 1997, 99.
[25] Verea y Aguiar, 1838, 168.
[26] Verea y Aguiar, 1838, 302.
[27] Verea y Aguiar, 1838, 26, en López García, 1997, 99.
[28] Verea y Aguiar, 1838, 133.
[29] Martínez de Padín, 1849, 232, nota 3.

que ocupaban en España las regiones más vecinas al mar exterior fueron los que lanzándose sobre las olas llevaron hasta aquellas islas los nombres, las costumbres y los hábitos de su patria. Anticipándose así en muchos años a las más recientes interpretaciones de las relaciones atlánticas de los pueblos del occidente europeo. Y con respecto a las costumbres de esos pueblos opinaba que las de *los irlandeses y las de las gentes de Galicia eran enteramente iguales en esos apartados tiempos*. Sin embargo, en su recogida de esas costumbres fue muy parco, pues se limitó a las religiosas, como la rogativa que se realizaba en el voto penitencial de Santa Tecla. Quizá esa brevedad se debió a que en ellas no percibió un origen más remoto que el puramente cristiano, aunque llevándolo a los primeros tiempos de la historia de la Iglesia, pues en la religiosidad de los galaicos Martínez de Padín veía *todas las apariencias de los primitivos tiempos del cristianismo, la misma unidad de creencia y fervor de los que se reunían en las catacumbas y en los desiertos á rendir adoración al Crucificado*. Pero también esa limitada visión la condicionaba el papel que jugaba la Iglesia, a la que consideraba responsable de la desaparición de las creencias paganas, cuando dice que *ha sido política constante de la Iglesia católica convertir los lugares del culto gentilicio en oratorios cristianos para desterrar todos los vestigios y memoria del culto de los falsos dioses*.[30] También en los anticuarios británicos, precursores de los arqueólogos, habían influido las creencias cristianas, pues como observaban que algunos dólmenes bretones y otros monumentos megalíticos tenían cruces grabadas en sus piedras, e incluso pequeños cruceros, dudaban que los dólmenes hubieran sido construcciones funerarias, mientras que otros opinaban que eran altares druídicos o que podrían ser monumentos que se cristianizaron en la Edad Media, a los que en el siglo XIX todavía se les seguía dedicando determinados cultos de origen pagano.[31]

Por esos mismos años, Manuel de Assas, tras visitar Bretaña y las Islas Británicas, recoge los monumentos «celtas» como la primera arquitectura española.[32] En ella incluye dólmenes y crómlech, pero también las peñas sacras, como *Men-hires,Piedra horadadas*, relacionadas con ritos salutíferos, *Piedras con Pilas, que tiene en su parte superior una cavidad de la cual parte una canalita*, que *algunos llaman altares naturales…, porque los suponen destinados por el culto druídico a sacrificios bárbaros*; las *Piedras vacilantes*

---

[30] Martínez de Padín, 1849, I, 32, 262-263, 215, 234.

[31] Lukis, 1875, 11 s. (*…instead, therefore of destroying all the stones, men have sculptured or erected Christian emblems upon many of them to a nobler worship*).

[32] Assas y Ereño, 1857. 22, 131 s.

o *abaladoiras*, *que se ha creído que fuesen usadas como probatorias para averiguar la culpabilidad de los acusados*, pues *sus movimientos manifestaban los secretos de los oráculos*, entre las que cita la de Muxía.

Saralegui y Medina atribuía el progreso de los seres humanos a sus esfuerzos por sobrevivir, lo que les obliga a ejercitar constantemente la inteligencia para encontrar una solución a los problemas que le afectan y para idear nuevos utensilios con los que realizar diferentes actividades y también para defenderse en las guerras. De esa manera, el trabajo continuo del hombre para enfrentarse a las necesidades más diversas lo lleva *dun invento a outro, cada vez más sofisticado, cada vez dominando máis a natureza: pedra puída, cerámica, agricultura, construcción de cabanas, metalurgia, etc., e así ata a era industrial*.[33] Su visión del progreso humano era la misma que la que tenían los antropólogos partidarios de un evolucionismo cultural, que favorecía también el contacto con otras culturas. Eran ideas que se enfrentaban a las que tenía la Iglesia gallega que *atacaba a arqueoloxía prehistórica e a antropoloxía evolucionista, disciplinas ás que consideraba materialistas e ateas, falsas ciencias que só anceitaban unha cousa: destrui-la relixión católica e as «súas verdades eternas»*.[34] Algunos autores gallegos de finales del siglo XIX como Bernardo Barreiro y Jesús Rodríguez López, que recogieron diversas creencias tradicionales en sus libros, realizaron veladas críticas sobre el clero, que se aprovechaba, económicamente y también con fines evangelizadores, del mantenimiento de determinadas tradiciones y de creencias que no se condenaban abiertamente como supersticiosas.[35]

Uno de los historiadores gallegos del celtismo decimonónico que más se interesó por las piedras sagradas fue Barros Sivelo (1820-1886). En 1883 publicó en la revista *Galicia Diplomática* un artículo en el que manifestaba lo difícil que resultaba conocer las creencias de los antiguos pobladores de Galicia, porque *no hay fuentes en donde saciar este deseo; es un abismo sobre el cual se encargó el tiempo de apilar acontecimientos grandiosos que le relegan al olvido*.[36] Barros Sivelo vivió en una época en la que los historiadores gallegos empezaban a ser conscientes del valor que podían tener las investigaciones etnográficas. Ya algunos años antes, en 1875, Barros Sivelo había mencionado en su libro *Antigüedades de Galicia* su interés por el estudio de los monumentos megalíticos (fig. 8), que consideraba que habían sido construidos por los celtas, y manifestaba su sorpresa ante la *veneración semi-sagrada* que los campesinos

[33] Pereira González, 1996, 14.
[34] Pereira González, 1996, 16.
[35] Pereira González, 2005, 28.
[36] Barros Sivelo, 1883, nº II, 76-77.

gallegos le dedicaban a los dólmenes y menhires; añadiendo que *de esas construcciones rústicas respetadas por la sucesión de los siglos, han salido la multitud de cuentos populares, ridículas preocupaciones y consejas, que forman el gusto novelesco ó el recuerdo de sus mayores, con que entretienen las largas veladas de invierno*.[37] Con este menoscabo se comprende que Barros Sivelo no se ocupara de recoger ese mundo espiritual de la mentalidad rural de su época, que hubiera sido de gran ayuda para los folcloristas que pocos años después se interesarían por recoger *la multitud de cuentos* populares que aún se conservaban en la tradición oral. Pero esa preocupación no se empezó a contemplar con interés científico hasta 1884, cuando se fundó en A Coruña la *Sociedad del Folk-Lore Gallego*, presidida por Dª. Emilia Pardo Bazán. Sin embargo, tuvieron que pasar todavía muchos años para que realmente se reconociera su importancia, hasta mediados del siglo XX, que fue cuando se publicaron valiosos estudios sobre la cultura material y espiritual del pueblo gallego.

Dentro de la misma línea de pensamiento de Barros Sivelo se desarrollaba la investigación de Saralegui y Medina, así como la de otros pioneros gallegos que se preocuparon por conocer el origen de los dólmenes y de otros megalitos. Pero Saralegui fue incluso más atrevido en la investigación, pues intuyó que tras el culto que los devotos gallegos les dedicaban a los santos de algunas ermitas pervivía el culto a las piedras sagradas. Por ejemplo, cuando habla de las rocas cercanas a la ermita de Chamorro, en Ferrol, dice *que no deja de ser extraño que se haya elegido aquella reunión de rocas para elevar sobre ellas el templo, y que exista una imagen de Nuestra Señora grabada en la base del peñasco superior, en un punto donde, tal como hoy se halla colocado, no es fácil ejecutar ningún trabajo de esa especie, lo cual hace sospechar que, antes de la construcción de la iglesia, se hallaba la peña en disposición de recibir un movimiento oscilatorio, como las «piérres branlantes» de nuestros vecinos*.[38] Sobre las piedras oscilantes Saralegui y Medina opinaba que tenían la finalidad de *probar la inocencia o culpabilidad de los acusados, considerándose probado el crimen cuando la persona á quien se le imputaba no conseguía ponerlas en movimiento. También servían de piedras adivinatorias que predecían el porvenir á quien sabía estudiar sus oscilaciones. Hoy todavía el campesino bretón consulta la piedra oscilante de Trégune, llamada «men-digan» ó piedra de los maridos burlados, para conocer y graduar la virtud de su esposa, cuya fidelidad considera fuera de toda duda si consigue poner la roca en movimiento*.[39]

---

[37] Barros Sivelo, 1875, 72.
[38] Saralegui y Medina, 1867, 182-183.
[39] Saralegui y Medina, 1867, 191-192.

La existencia de noticias sobre castros y monumentos megalíticos en Galicia son dudosas e imprecisas con anterioridad al siglo XVIII, como la mención que hace Villa-Amil y Castro hablando de castros y de *mámoas* al comentar la obra de Mauro Castellá Ferrer, publicada en 1610 en Madrid.[40] Sin embargo, Castellá Ferrer menciona las piedras sagradas de *Santiaguiño do Monte*, en Padrón (A Coruña), en las que se dice que predicó Santiago, y a las que todavía se les sigue rindiendo culto.[41] También De la Huerta y Vega cuando describe los tormentos a los que había sido sometida Santa Mariña, habla de *una piedra cóncava á manera de pila, donde Santa Mariña recibió el baño; y refrigerio de un Celestial rocío, con el cual quedó nuevamente confortada para la pelea*. Y comenta a continuación que *esa pila tiene siempre agua, sin que se reconozca manantial alguno, de la qual agua usa la devoción de los naturales, para remedio de sus dolencias, con efectos milagrosos*.[42]

Pero en realidad fue el Padre Martín Sarmiento (1695-1772) (fig. 5) el que *se converteu no primeiro anticuario galego que considerou as tumbas megalíticas existentes no país como restos materiais dun pasado moi antigo merecentes de ser investigados*.[43] Y habla de túmulos dolménicos cuando menciona los de la sierra de Barbanza (A Coruña) y de la península del Salnés (Pontevedra).[44] Los historiadores gallegos del siglo XIX reconocían la necesidad de estudiar el origen de los megalitos, pero fueron muy pocos los que eran conscientes del valor que tenían las creencias y las tradiciones relacionadas con esos monumentos, pues la mayoría las consideraba supersticiones impropias de un pueblo civilizado. Esta opinión venía, además, reforzada por los esfuerzos que hacía la Iglesia por suprimirlas, esfuerzos que, sin duda, repercutieron también en la reducida libertad investigadora relacionada con las creencias religiosas. Villa-Amil y Castro fue el primer arqueólogo gallego que pensó que, para entender el origen y la función de los megalitos, era necesario recurrir a otras fuentes, además de las que ofrecían los restos arqueológicos y los textos clásicos. Y al hablar de los túmulos dolménicos dice que *para llegar a conocer el verdadero destino de ciertos monumentos prehistóricos, creo yo que es tan provechoso como hasta ahora descuidado ha sido, el estudio de los documentos de la Edad Media, en los que se hallan frecuentes menciones de esos tales monumentos en los señalamientos de lindes de territorios y heredades;…son datos riquísimos para caminar con firmeza en el terreno no siempre seguro*

---

[40] Villa-Amil y Castro,1873, IX.
[41] Castellá Ferrer, 1610, 73.
[42] De la Huerta y Vega, 1733, I, 154-155.
[43] Pereira González, 2017, 441.
[44] Boga Moscoso, 1997, 22.

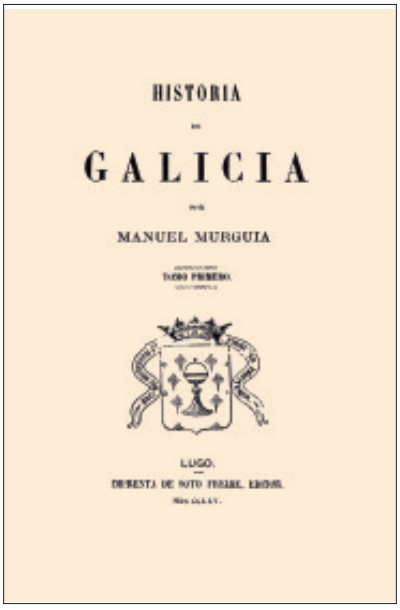
5. El P. Martín Sarmiento (1695-1772), fustigador ilustrado de las supersticiones ancestrales de Galicia (Foto: Real Academia de la Historia).

de las inducciones arqueológicas.[45] Sin embargo, Villa-Amil y Castro, a pesar de que era consciente de la existencia de un mundo espiritual pagano conviviendo con las devociones cristianas, cuando dice que las peñas (fig. 2), lo mismo que los árboles y las fuentes, continúan *siendo objeto de muy general veneración, aún siglos después de triunfar el cristianismo.* Consideraba que esta situación era *consecuencia de mantenerse viva todavía entre las clases ignorantes de la sociedad la creencia en el grosero fetichismo*.[46] La misma disposición anímica mostraba Saralegui y Medina en su investigación cuando opina que *estudiando el género de vida de nuestros montañeses, sus hábitos, sus preocupaciones y sus costumbres supersticiosas, parece como que se toca la viva realidad del pasado ó que se retrocede á la infancia de la civilización, remontando la poderosa corriente de la historia. Todavía, en el corazón de nuestras montañas ó en la soledad de nuestros valles, se conservan costumbres y tendencias de antiguas razas, que forman un singular contraste con la continua renovación de las formas sociales en casi todo el resto del mundo*.[47] Una opinión parecida era la de su contemporáneo, Manuel Murguía, cuando dice que *en nuestra misma Galicia, viven en las más altas cumbres muchas familias cuyas creencias, cuyas costumbres, cuya existencia, en una palabra, es un trasunto de edades remotas y que tanto trabajo cuesta reconstruir al historiador, y son verdaderas entidades vivientes*.[48]

---

[45] Villa-Amil y Castro, 1870, VIII, 166-171, en López García, 2003, 92-93.
[46] Villa-Amil y Castro, 1873, 28.
[47] Saralegui y Medina, 1888, 210-211.
[48] Murguía, 1888, 20.

A finales del siglo XIX López Ferreiro, en su ingente obra *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela* (publicada entre1898-1909) demuestra tener un profundo interés por la Arqueología, la Religión, la Geografía y la Historia, conocimientos a los que también hay que añadir las informaciones etnográficas que en varias ocasiones incluye en sus estudios, como, por ejemplo, su visión de los orígenes del culto al Pico Sacro. En su obra *Lecciones de Arqueología Sagrada* (Santiago de Compostela, 1889) es en donde con más claridad expresa el significado que tenía para él la Arqueología, sobre la que opina que *es aquella rama de la Historia, que estudia, examina y describe los antiguos productos no sólo de las Bellas Artes propiamente dichas, sino también los de la Industria en lo que puedan tener de artístico. Así, por más que el objeto primario de la Arqueología sean las obras arquitectónicas, esculturales, pictóricas y musicales, que son las que pertenecen a las Artes antonomásticamente llamadas Bellas, caen, sin embargo, también dentro de su esfera, los productos de la Orfebrería, de la Cerámica, de la Glíptica, del Mobiliario, de la Indumentaria, de la Numismática, de la Paleografía, de la Epigrafía, y de la Heráldica.*[49]


HISTORIA
DE
GALICIA
POR
MANUEL MURGUIA
TOMO PRIMERO
LUGO.
IMPRENTA DE SOTO FREIRE, EDITOR.

6. M. Murguía, *Historia de Galicia*, Lugo, 1865.

Pero de todos los precursores en el estudio de la cultura espiritual del pueblo gallego fue Murguía el que más interés puso por conocerla (fig. 6), pues se ocupó de recoger varios cultos y creencias tradicionales; entre ellas las relacionadas con las piedras que poseen cavidades en las que suele depositarse el agua de la lluvia. En 1914 Nicolás Tenorio comenta también las propiedades curativas que le dedicaban los vecinos de Viana do Bolo (Ourense) a las aguas fluviales que se depositaban en determinadas cazoletas rocosas de las orillas de los arroyos.[50] Murguía opinaba que el hecho de que el campesinado continuara dedicándoles culto a ese tipo de rocas era debido a un origen pagano, cuando esas piedras, todavía en el siglo VI d.C., se seguían utilizando como altares en

[49] López Ferreiro, 1898, 5-6, en Acuña Castroviejo, 1981, 61.
[50] Tenorio, 1982, 167.

los que se derramaban y consumían ofrendas. Por ese motivo muchas de esas piedras fueron cristianizadas con la colocación de una cruz.[51] En el mismo libro en el que manifiesta esta opinión, Murguía vuelve a insistir sobre el tema añadiendo que *en Galicia son numerosas las rocas á las cuales se les asigna no sólo condiciones milagrosas, sino también jurídicas, con lo cual pudiera probarse fácilmente que para nuestros antepasados fueron simbólicas; piedras consagradas por el uso para estas o aquellas ceremonias religiosas. La que se refiere a la procreación es de las primeras y viene tal vez de que al pie de ellas se practicasen las principales ceremonias referentes a la consagración del matrimonio y su fin inmediato*. Y compara la virtudes fecundantes de esas piedras con las mismas que ve en el folclore bretón.[52] Una de esas rocas a las que se refiere Murguía es la de la *Virxe da Barca*, en Muxía (A Coruña); sobre la que opina que se utilizaba para hacer pruebas judiciarias y que *es tal vez el único monumento megalítico de Galicia conocido fuera de España, y entre nosotros la más caracterizada de estas piedras; la que no ha perdido con el tiempo el rastro de su primitivo destino*.[53] Tenía razón Murguía cuando dice que la piedra de la *Virxe da Barca* era *el único monumento megalítico de Galicia conocido fuera de España,* pues Borlase, el anticuario británico autor del libro *The Dolmens of Ireland*, la comenta diciendo que se parece a la piedra *Logan Rock de Treryn Point, cerca de Land´s en Cornualles*, añadiendo que también en la Islas Británicas hay leyendas semejantes sobre barcos de piedras tripulados por Santos.[54] La piedra sobre la que se dice que llegó la Virgen hasta Muxía es una de las muchas piedras balanceantes que aún quedaban en Galicia en el siglo XIX; por las que, según Saralegui y Medina, *el campesino consulta todavía bajo la influencia de una superstición tradicional cuyo origen se pierde entre las oscuras sombras de nuestras edades primitivas*.[55] Villa-Amil y Castro opinaba que la *Pedra de abalar* de Muxía *es objeto de un grande y no poco supersticioso culto para todos los habitantes, hasta de bastantes leguas de distancia; que quizás se remonte á tiempos en verdad prehistóricos, pues no ha faltado quien con razón sospeche ya* (se refería a Murguía) *si el nombre de «Piedra de la Virgen» con que hoy, al parecer, por contracción, es conocida, sería su verdadero primitivo nombre, nacido de haber servido de probatoria de la castidad guardada por las mujeres*.[56]

---

[51] Murguía, 1888, 74.
[52] Murguía, 1888, 75, nota 1.
[53] Murguía, 1888, 80.
[54] Borlase, 1897, II. 654.
[55] Saralegui y Medina, 1888, 56.
[56] Villa-Amil y Castro, 1873, 51.

Murguía incluía a la *«Piedra de la Virxe da Barca»* dentro del conjunto pétreo de rocas vacilantes *conocidas con el nombre vulgar de pedras d´embade, moventes, abaladoiras y cabaladas o cabaleiradas*.[57] Nombres a los que Villa-Amil y Castro añade también los de *vacilantes, trémulas, temblantes, oscilatorias, movientes, movedizas y movibles* […] *que de todas esas maneras se las llama, y que mejor pudieran llamarse oscilables, aunque no a todas les cuadra este epíteto con propiedad*.[58] Villa-Amil y Castro es el primero en manifestar la duda que había entre los historiadores de su época sobre cuál debería ser la ciencia que se ocupara de su estudio, pues dice que *es materia muy discutida si tales piedras son en efecto verdaderos monumentos arqueológicos y si pertenecen a la arqueología propiamente dicha, o si más bien no entran sino en el dominio de la etnografía, o, en último caso, no corresponden sino a la geología*.[59] Resulta evidente que entre los historiadores de la segunda mitad del siglo XIX no estaba todavía valorada la importancia que tenían las piedras sagradas como fuente de información para conocer el pensamiento mítico de los antepasados. Ni tampoco se poseían los conocimientos arqueológicos suficientes como para distinguir con claridad la posible impronta humana en determinadas piedras.

Ya hemos visto que fue a partir del Padre Sarmiento cuando se empezaron a realizar estudios más enriquecedores que los que hasta entonces venían realizando los interesados por las antigüedades. A Fray Martín Sarmiento le interesaban los megalíticos por considerar que eran obras monumentales realizadas por un pueblo del pasado.[60] Se puede decir que *foi o primeiro anticuario galego que coñecemos que tivo en conta as mámoas como vestigio do pasado digno de ser observado e estudiado, e quen clamou pola súa conservación*. Sarmiento creía que los monumentos megalíticos eran construcciones funerarias romanas realizadas por las clases más pobres del pueblo.[61] Fray Martín Sarmiento se ocupó también del origen lingüístico de muchas palabras gallegas, sin embargo, no supo valorar las leyendas y mitos que se contaban en su época sobre los megalitos, leyendas pobladas de tesoros y de personajes imaginarios. Su postura despreciativa en este aspecto contrasta con la que muchos años después iba a tener Murguía, que se manifiesta claramente partidario no solamente de proteger los monumentos megalíticos, a los que él considera de origen céltico, sino también de hacer lo posible por desentrañar su significado recurriendo incluso a la

---

[57] Murguía, 1888-1982, I, 81.
[58] Villa-Amil y Castro, 1873, 49.
[59] Villa-Amil y Castro, 1873, 49.
[60] Martinón-Torres, 2000; *id*., 2004.
[61] Pereira González, 2004, 240.

información etnográfica. Por ejemplo, para comprender la función de un *cairn* o montón artificial de piedras se ocupa de buscarle paralelos etnográficos y llegó a la conclusión de que la antigua costumbre que tenían los campesinos gallegos de tirar una piedra ante la cruz del Padornelo cuando iban de camino a Castilla, le lleva a pensar en la posibilidad de que fuera una tradición de origen celta; al igual que la costumbre, todavía vigente, de arrojar un puñado de tierra en el momento en el que se deposita un ataúd en la tumba.[62]

Las limitadas noticias etnográficas que encontramos en los autores gallegos del siglo XIX, muy influidos por las ideas románticas de la época, reflejan unas intenciones más políticas que científicas. Eran tiempos en los que se buscaba afianzar los nacionalismos a través de una sobrevaloración del papel desempeñado por los celtas en la historia de Europa. En ese siglo se publicaron varias Historias de Galicia dentro del espíritu celtista de la época, que vemos reflejado, por ejemplo, en los trabajos de Villa-Amil y Castro (figs. 2 y 7), en sus investigaciones sobre arqueología realizadas en la comarca de Mondoñedo y en el libro *Antigüedades prehistóricas y célticas de Galicia* (Lugo, 1873). *A data clave do celtismo como fundamentación histórica do nacionalismo galego é 1865, ano no que se publican as historias de Galicia de Benito Vicetto y Manuel Murguía*.[63] Murguía era un ferviente partidario de una nación gallega de raza blanca, con lengua propia y con un pasado céltico, del que proceden *los monumentos, las costumbres, la raza misma. Toda la vida, ya íntima, ya exterior, se informa en las viejas tradiciones conservadas entre nosotros con pía y misteriosa constancia. No hay dentro de la religión, de las ciencias, del gobierno, de la vida interior, cosa alguna que escape a la fatalidad de su origen, delatándose, haciéndose patente, dominando por entero en nuestro corazón y en cuanto nos rodea*.[64] Murguía mostró siempre una evidente preocupación por resaltar los aspectos que él consideraba como más representativos de la singularidad del pueblo gallego al que atribuía su pertenencia a la estirpe celto-aria y como está dotado de condiciones físicas e intelectuales superiores a las de otras razas, es por consiguiente digno de pertenecer a una nación independiente. Su visión política del nacionalismo entroncaba con las de otros países del siglo XIX, lo que en algunas ocasiones le llevó a opiniones sobre los orígenes históricos de otros pueblos no celto-arios que en la actualidad se considerarían muy erróneas y censurables.[65] Su interpretación de los monumentos

---

[62] Murguía 1865, 445, en Martinón-Torrés, 2000, 304.
[63] López García, 1997, 100.
[64] Murguía, 1982, edición facsímile de 1865, 112-113, en López García, 1997.
[65] *El ario en sus comienzos es superior al negro en todo el esplendor de su civilización posible* (Murguía, 1888, 141, en Máiz, 1984, 156).

megalíticos, a los que dedicó numerosas páginas en su obra *Galicia* (1865),[66] era también la misma que tenían otros historiadores, pues opinaban que eran monumentos funerarios de origen celta, por lo que eran uno de los rasgos identificadores del pueblo gallego: el culto que le dedica al mundo de los muertos, para Murguía era el resultado de la visión ancestral del mundo del Más Allá que tenían los celtas. A ellos atribuía también el culto que los gallegos seguían dedicando a las fuerzas de la naturaleza, a los astros, a los bosques, a las aguas… Pues las pervivencias de esos cultos las veía Murguía en algunas tradiciones, que, a pesar de estar cristianizadas, no habían perdido un trasfondo celta que las vinculaba también con las tradiciones de otros países. Todas ellas procedentes de un mismo origen cultural que atribuía a los celto-arios. Y a pesar de la impronta que los romanos habían dejado en el territorio galaico, la cultura celta-aria se siguió manteniendo viva gracias a la llegada de los suevos, que contribuyeron a revitalizar el debilitado sustrato céltico *con su aporte germánico y, además, recuperando la independencia perdida por Galicia durante la romanización, a través de la consolidación de una monarquía sueva bajo cuyo gobierno fue aquella, de nuevo, «Estado independiente». Incluso después de la desaparición de esta monarquía, el influjo de aquella raza y su civilización permanecieron vigentes en Galicia, conformando el definitivo e imborrable sustrato étnico-cultural gallego*.[67] Ese sustrato para Murguía significaba además poseer un nivel de inteligencia superior al de las razas de otros pueblos. Murguía estimaba que las creencias, las tradiciones y los usos y costumbres de Galicia eran parte de una identidad propia, como la raza, la historia, la lengua y el territorio. Todo ese conjunto justificaba la existencia de una nación gallega. De ahí que el estudio de los mitos y de las leyendas, con las que veía paralelos en otros países, fuera muy importante para conocer la historia de Galicia y poder así establecer su identidad, claramente diferente a la de otras naciones no celtas.[68] El tema principal en el que se apoyaba Murguía para reforzar esa opinión venía motivado por la visión que tenía de los pueblos semitas, entre los que incluía a los castellanos porque su territorio había estado ocupado por fenicios, cartagineses y árabes, lo que situaba a Galicia en una posición injusta, pues no se merecía ser gobernada por un pueblo que no era de la estirpe celto-aria. Su opinión era semejante a la de Vicente Risco, pues conjuntamente con él *foron respectivamente os máis importantes e influintes teorizadores do regionalismo finisecular e do nacionalismo da primera metade do XX*.[69] Pero sin duda fue Manuel Murguía

[66] Máiz, 1984, 160, nota 62.
[67] Murguía, 1888, III, 29, en Máiz, 1984, 163-164.
[68] Pereira González, 2000, 363-364.
[69] Murguía, 1891, en Pereira González, 2000b, 322-323, 326.

el historiador del siglo XIX que mejor supo ver el valor etnográfico de determinadas «peñas sagradas» y quien comprendió que la mayoría de esas peñas *tienen hoy á los ojos del campesino su virtud, su tradición, su historia. No le son indiferentes. Resto de su antigua importancia religiosa, se las halla formando parte de las leyendas de los Santos más populares, de las creencias del campesino, de las supersticiones adheridas como para siempre al corazón de la muchedumbre. Piedras milagrosas las unas y de encanto las más, ya que las ve unidas al culto actual, ya recuerdan el pasado muerto*.[70]

En esta generación de fines del siglo XIX e inicios del XX también hay que destacar en el resto de España a Joaquín Costa,[71] pues recogió los cultos celtas de la Naturaleza, idea seguida por Marcelino Menéndez Pelayo[72] y, en Portugal, a José Leite de Vasconcellos, especialmente en su notable estudio sobre el *Culto a las piedras,* en el que se ocupa de los *penedos do casamento*,[73] seguido por otros estudiosos notables, como Francisco Martins Sarmento y Teófilo Braga.[74] Estos estudios proseguían la tradición de la Ilustración, que llevó a Gregorio Sánchez de Dios, cura de Casar de Cáceres, a ser el primero en identificar de forma objetiva el altar rupestre de Lácara,[75] cerca de Mérida, ya en 1794.

Sin embargo, a inicios del siglo XX desaparece el interés por estos monumentos, ante el creciente descrédito de estos estudios al carecer de una metodología adecuada para datar las peñas sacras e interpretarlas históricamente, ya que los etnólogos y antropólogos los recogían de pasada como elementos de la religiosidad popular sin preocuparse por sus orígenes. Algunas escasas referencias quedan sin eco, como una breve publicación de Carlos Posac Mon en 1953 sobre del altar de Ulaca.[76] Esta tradición de estudios sólo perduró en Galicia asociada al celtismo, probablemente porque algunas *pías* y peñas con *corgos* seguían siendo objeto de veneración popular con ritos apenas cristianizados.[77] En este contexto, Conde-Valvís publicó en 1961, con poco sentido crítico, «Un altar de sacrificios humanos»[78] y Xesús Taboada Chivite (1907-1976),[79] pocos años después, publicó *O culto das pedras no noroeste Peninsular* (fig. 10), en el que estudia con acierto las peñas sacras de Galicia,

---

[70] Murguía, 1982, I, 77.
[71] Costa, 1888, 258.
[72] Menéndez Pelayo, 1911, 120.
[73] Leite de Vasconcellos, 1882, 89 s., § 200.
[74] Martins Sarmento, 1884, 161-189; Braga, 1885. I-II.
[75] Sánchez de Dios, 1794.
[76] Posac Mon, 1953.
[77] Taboada, 1980, 173.
[78] Conde-Valvís, 1961.
[79] Taboada, 1965, 12 s.; *id*., 1980.

aunque únicamente aborda su aspecto etnográfico, como hizo F. Bouza Brey (1901-1973).[80]

En este ambiente, cuando crecía el rechazo al «celtismo», surge una nueva etapa de estudios al asociar los conocimientos etnológicos, analizados en sentido amplio en toda la fachada atlántica, con la Arqueología. Los trabajos de Fernando Alonso Romero[81] y de Luis Monteagudo (1919-2018) abren nuevas vías de análisis de gran interés,[82] con aportaciones que superaban los estudios folclóricos, antropológicos y arqueológicos anteriores al interpretar estos monumentos desde la mentalidad de los que los usaban, pues nuestra visión actual es anacrónica para tiempos pasados. Esta aportación etnoarqueológica ha renovado el interés por estos monumentos, casi olvidados desde los pioneros de la Arqueología del siglo XIX, salvo las excepciones señaladas, línea seguida por algún otro estudioso[83] y que ha sido seguida por otros autores gallegos,[84] como Marco V. García Quintela y sus colaboradores,[85] aunque todavía perduran anacrónicas posturas «anticeltistas» carentes de perspectiva científica.[86]

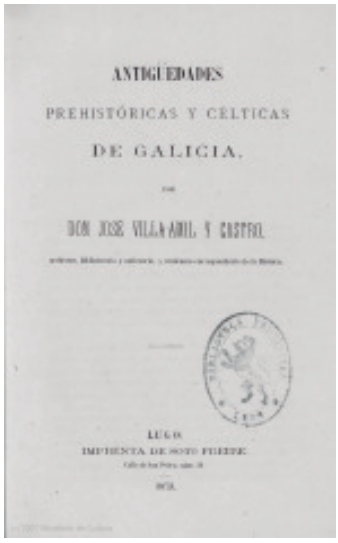
Desde los anticuarios románticos, nunca se había abordado el estudio de las peñas sacras con metodología arqueológica y con una perspectiva histórica para conocer sus orígenes y precisar su contexto cultural. Este panorama ha cambiado en los últimos años. El descubrimiento de santuarios rupestres de Salamanca y Zamora[87] y, en especial, la publicación del altar rupestre de Lácara con metodología arqueológica y con un *corpus* provisional con 132 peñas sacras de toda la Península Ibérica permitió valorar estos olvidados monumentos,[88] y también contribuyó a ello que el Altar de Ulaca fuera la portada de la gran exposición *Celtas y Vettones*[89] para darles publicidad. Desde entonces la situación ha cambiado y hoy las «peñas sacras» forman parte de nuestro Patrimonio Arqueológico y Etnológico,[90] aunque todavía no siempre se considera su existencia, pues algunos las consideran tema de «celtófilos»,[91] mientras que otros interpretan como «sacras» peñas que realmente no lo son.[92] Sin embargo, en

---

[80] Bouza Brey, 1982a.
[81] Alonso Romero, 1983a; *id*., 1991; *id*., 1995; *id*., 2012; *id*., 2017.
[82] Monteagudo, 1996; *id*., 2003.
[83] Castro Fernández, 1982, 480-496.
[84] Peña Graña, 1991; *id*., 2001; *id*., 2004; *id*., 2006. García Fernández-Albalat, 1999; Castro, 2001.
[85] García Quintela y Santos Estévez, 2008.
[86] Castro Fernández, 1982; González Ruibal, 2006-2007, 560-567.
[87] Benito del Rey y Grande del Brío, 1992; *id*., 2000.
[88] Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila, 2000.
[89] Almagro-Gorbea *et al*., eds., 2001.
[90] Barandela *et al*. 2005.
[91] González Ruibal, 2006-2007, 560-567.
[92] Serna, 2009; Pires, 2011.

estos últimos años los estudios dedicados a las peñas sacras son cada vez más numerosos,[93] como reflejan los coloquios *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas* sagradas,[94] celebrados en Huesca en 2016 y 2019. Este nuevo ambiente ha estimulado esta obra, con el deseo de que se reconozca el gran interés de las peñas sacras de Galicia, uno de los conjuntos más ricos e interesantes del mundo celta atlántico.

Con este espíritu finalizamos este capítulo, recordando el comentario que realizó en 1838 Verea y Aguiar en su obra *Historia de Galicia*, cuando aconseja a *los escritores españoles a esforzarse en acreditar nuestras antigüedades generales por todos los medios posibles, recogiendo y analizando todos los materiales y siguiendo rectamente las sendas que nos conducen por tantos puntos, aunque escabrosos, hacia nuestros orígenes, porque así cada vez resulta mayor lustre á cada pueblo en particular, teniendo todos un interés recíproco en esta gloria común como miembros de una misma nación.*[95] Opinión que, parafraseando a Verea y Aguiar, añadimos también como miembros de la Comunidad Europea.[96]


ANTIGÜEDADES

PREHISTÓRICAS Y CELTICAS

DE GALICIA.

DON JOSÉ VILLA-AMIL Y CASTRO

LUGO

IMPRENTA DE SOTO FREIRE

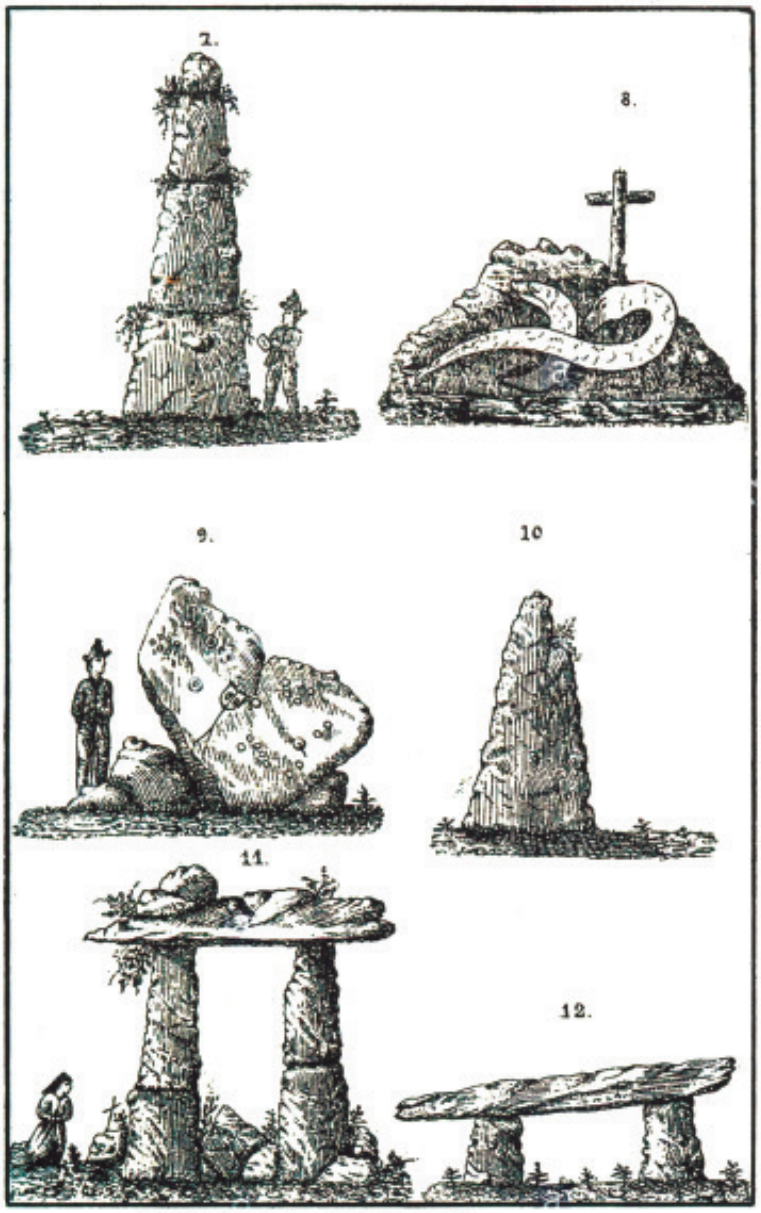
7. *Antigüedades prehistóricas y célticas de Galicia*, de José Villa-Amil y Castro (Lugo, 1873).

[93] Fabián, 2010; Correia dos Santos, 2015.

[94] Almagro-Gorbea y Gari, eds., 2017; *id*., 2019, e.p.

[95] Verea y Aguiar, 1838, 159.

[96] El Tratado de la Unión Europea en su Título XIII, artículo 167, dice: 1. La Unión contribuirá al florecimiento de las culturas de los Estados miembros, dentro del respeto de su diversidad nacional y regional, poniendo de relieve al mismo tiempo el patrimonio cultural común. 2. La acción de la Unión favorecerá la cooperación entre Estados miembros y, si fuere necesario, apoyará y completará la acción de éstos en los siguientes ámbitos: - La mejora del conocimiento y la difusión de la cultura y la historia de los pueblos europeos. - La conservación y protección del patrimonio cultural de importancia europea.



8. Peñas y monumentos de la *Galicia Céltica* publicados por Barros Sivelo en 1875.

Provincia: A Coruña **Término municipal:** Cerceda **Población**: Xalo

Tipo: Adivinadora y propiciadora de los vientos.
Nombre: *Pedra Mazafacha*.
Lugar: Monte Xalo. **Coordenadas**: 43º13'54,90» N; 08º12'34,66» W. **Altura**: 457 msnm.
Acceso: Desde Cerceda se toma la carretera AC-400 hacia el NE, hasta el empalme con la DP-2104 que conduce a la urbanización O Castelo. La Peña Mazafacha se halla en la parte más alta de la urbanización, a 50 m de la rúa Dalia.
Dimensiones: Largo: 11 m de este a oeste. Alto: 6 m. Ancho: 7 m de norte a sur.
Descripción: Gran peñasco de granito de planta ovalada y forma semioval, que destaca sobre otras peñas de granito menores situadas junto a ella, una de las cuales tiene función fecundadora para que las mujeres quedaran embarazadas.
Conservación: Alterado el entorno meridional por una urbanización. Sus paredes están llenas de clavos de alpinista para acceder a su cumbre y no conserva piedras arrojadas a su cumbre.
Contexto medioambiental: Situada cerca de la cumbre del Monte Xalo (514 msnm.), una de las cumbres más altas de esa zona del litoral coruñés, que queda a su oeste, constituye un *tetrafinium* o límite de cuatro ayuntamientos: Culleredo, Carral, Cerceda y Laracha, con un amplio dominio visual hacia el norte y, en especial, hacia el este y el sur.
Contexto arqueológico: Luis Monteagudo localizó varias mámoas destruidas de gran tamaño al sur de la cuota 527 y otras de menores al sureste de la cuota 513, que se sitúan próximas al camino procedente del Castro de Elviña, A Coruña, que se dirige hacia el sur por Orro, Bregua y Ledoño hasta el Monte Xalo y Gustovedro. También en el entorno de monte hay castros, como el de Coto de Guichar, el castro de Vinxeira Pequena y el castro de Paleo.
Ritos: Se arrojaba una piedra a su cumbre para obtener un viento propicio para la navegación.
Leyendas asociadas*:* La Pedra Mazafacha ofrece una marca que se atribuía a los mouros, con sus correspondientes historias fantásticas. Según la tradición, en la noche del solsticio de verano se juntaban en ella las meigas o brujas de la zona para decidir qué tiempo iba a hacer en los valles de los alrededores, hasta que desaparecían al llegar el primer rayo de sol. Según otra antigua creencia se sabe si va a llover por el aspecto que ofrece este bloque granítico, pues un dicho popular dice: *«Cando as pedras do Xalo choran, ventan a auga»* («cuando las rocas sudan, anuncian la lluvia»). Además, el Monte Xalo ofrece numerosos bloques graníticos con nombres de fuerte significación mítica: Pedra do Tesouro, Pedra da Cadea de Ouro, Pedra Laxeira, Porta do Inferno...
Observaciones: El Monte Xalo es citado como Monte Gallo el año 978 en un códice del Monasterio de Samos y en otro códice del año 1112 de la Catedral de Santiago, nombre del que deriva Monte Xalo.
Bibliografía: https://galiciapuebloapueblo.blogspot.com/2016/05/monte-xalo-carral-cerceda-culleredo.html; consultado 2019.7.20; w.istartsurf.com/?type=hppp&ts=1411547909&from=ild&uid=ST9500420AS_5VJBVZY6XXXX5VJBVZY6; consultado 2019.7.20.

Fotografía:

9. Modelo de ficha de una «peña sacra».

LA «PEÑA SACRA»

¿QUÉ ES UNA «PEÑA SACRA»?

No es sencillo definir qué es una «peña sacra», por lo que no hay mucho acuerdo para definir este concepto. Además, muchas veces se abusa de esta idea con afirmaciones gratuitas salidas de la imaginación personal y no de datos objetivos bien documentados. Una «peña sacra» es una peña que pertenece al mundo de lo sagrado, de lo sobrenatural, por lo que está vinculada a la divinidad. Ese significado lo expresa el término latino *saxum sacrum* («peña sagrada»), ya que *sacrum* indica que no pertenece a la esfera humana, sino que pertenece a la divinidad. Por este motivo, la «peña sacra» tiene un carácter «sobrenatural», que le da connotaciones «mágicas» desde nuestro punto de vista. Estas características «sobrenaturales» y «mágicas» hacen que una peña sea *sacra* o «sagrada» y, en consecuencia, más allá de su aspecto físico, tiene propiedades que quedan fuera de nuestra actual forma racional de explicar el mundo y la naturaleza. En este hecho radica el interés actual hacia estos monumentos, pues sus ritos y mitos, originarios de tiempos ancestrales, conservan una forma prerracional de entender el mundo y la naturaleza, anterior a nuestros conocimientos actuales, mucho más científicos y racionales.

Las características «sobrenaturales» y «mágicas» de una peña se manifiestan en los ritos y mitos asociados a ella, que son tan importantes como la propia peña. Una peña es «sacra» por sus ritos y mitos asociados, hasta el punto de que sólo se puede saber si una peña es «sacra» cuando los mitos y/o ritos conservados evidencian su carácter «sacro», aunque también su nombre, su forma o su situación pueden indicar que tuvo ritos o mitos ancestrales ya perdidos, sin duda de origen prerromano, como, por ejemplo, la acumulación de pequeñas piedras en su cumbre por haber sido arrojadas en un acto ritual. En consecuencia, es su función lo que permite identificar una peña como «sacra», por lo que hay que ser prudentes cuando esa función «mágica» no se puede documentar.

A esta necesaria prudencia se añade que estos estudios deben ser interdisciplinares, pues, junto a la Arqueología que analiza estas peñas como monumentos del pasado y permite precisar su contexto cultural, la Etnología y la Antropología ofrecen datos esenciales sobre su función, gracias a las tradiciones populares y a los relatos orales, que se deben reinterpretar con la metodología de la Historia Comparada de las Religiones. Estos conocimientos especializados explican la falta de buenos estudios sobre este tema a pesar de ser tan atractivo.[97]

---

[97] Almagro-Gorbea, 2017a, 10 s.

Las peñas, rocas, cantos o berrocales en castellano, *penas, penedos, pedras, fragas, laxes*, *lapas* en gallego,[98] son un elemento característico del paisaje, en especial en las zonas graníticas occidentales de la Península Ibérica, como Galicia. Algunas de esas peñas son «sacras», pues tienen la particularidad de ser objeto de veneración y de protagonizar mitos y ritos, en ocasiones facilitados por la atracción que suscitan sus formas espectaculares, junto a otras causas difíciles de conocer. El folclore gallego ha conservado estas tradiciones de tanto interés hasta nuestros días a lo largo de los siglos en un impresionante proceso de «larga duración». La continuidad de esta valiosa cultura ancestral de las tierras galaicas, gracias a su adaptación secular a la estructura sociocultural y al medio ambiente, ha permitido conservar estas tradiciones de origen prehistórico, a pesar de la reciente tendencia acelerada a su desaparición ante los cambios sociales y mentales ocurridos desde el último tercio del siglo XX tras el despoblamiento del campo.

Las peñas sacras son monumentos perfectamente integrados en el paisaje natural que permiten comprender una mentalidad religiosa ancestral relacionada con una concepción prerracional y precientífica del «paisaje sacro». En esta concepción popular de la Naturaleza, sus elementos, sean peñas, árboles, aguas o montes, se percibían como entes vivos y dotados de características «sobrenaturales», en su mayoría originarias de concepciones animistas ancestrales de origen prehistórico, que habían perdurado parcialmente hasta fechas recientes como un auténtico «fósil» viviente. La «peña sacra» es el *sema* o «señal» visible de un *numen,* «ánima» o «espíritu», probablemente el *numen loci* ancestral, que de algún modo está vinculado con las ánimas o espíritus del territorio y de sus ancestros o antiguos habitantes. En consecuencia, estas «peñas sacras» tienen una fuerza numínica que explica los mitos y ritos a ellas asociados.

La «peña sacra» suele estar aislada, pues es un elemento autónomo, que suscita una relación personal con el devoto, sin ritos ni personas que actúen como intermediarios, lo que la diferencia de los santuarios rupestres, de mayor desarrollo espacial y social. En consecuencia, santuario y peña sacra son dos conceptos distintos que responden, aparentemente, a dos concepciones religiosas diferentes. En la peña predomina la relación individual, frente a la relación social y colectiva del santuario, por lo que suponen dos fases distintas y probablemente sucesivas del desarrollo del culto y de los ritos dentro de la evolución del fenómeno religioso, lo que lleva a diferenciar las «peñas sacras» de los «santuarios rupestres», aunque unas y otros pertenezcan al ámbito sagrado.

[98] Feijoo, 2011.

CLASIFICACIÓN DE LAS *PENAS SACRAS* DE GALICIA

REAL ACADEMIA GALEGA

O CULTO DAS PEDRAS
NO NOROESTE PENINSULAR

DISCURSO

XESUS TABOADA CHIVITE

10. Xesús Taboada Chivite, *O culto das pedras no noroeste Peninsular*, 1965.

En estos últimos años se ha logrado un claro avance en el inventario o *corpus* de los cientos de «peñas sacras» existentes en la Península Ibérica, lo que proporciona una visión mejor y más amplia. Esta nueva perspectiva permite apreciar una gran diversidad entre unas peñas sacras y otras, tanto en su forma externa como en sus funciones, ritos y mitos e, incluso, en su situación. Por ello, conviene agrupar o clasificar las «peñas sacras» para su estudio, aunque no sea fácil dada su diversidad.

En el siglo XIX, el ilustre arqueólogo Salomon Reinach,[99] para valorar su carácter simbólico, clasificó las peñas sacras francesas según la interpretación mítica popular: 1, Fenómenos generales: inspiran temor y respeto; 2, Virtudes atribuidas a las piedras sacras; 3, Historia atribuida a las piedras sacras; 4, Relación con moros, gnomos, demonios, hadas, etc.; 5, Relación con gigantes y seres míticos: Heracles, Gargantúa, etc.; 6, Relación con la Virgen, con santos cristianos o con el diablo; 7, Tradiciones diversas referentes a petrificaciones y huellas de seres míticos; 8, Creencias en tesoros escondidos; 9, Asociación a la idea de que son tumbas; 10, Tradiciones semieruditas.

Frente a esta clasificación, Xesús Taboada[100] propuso en 1965 una tipología funcional para clasificar las peñas sacras de Galicia en su discurso de ingreso a la *Real Academia Galega,* titulado *O culto das pedras no noroeste Peninsular* (fig. 10). En este trabajo valoró la «morfología cultual de las peñas» y las clasificó en:[101] a) *insculturadas*; b) *funerarias*, incluyendo megalitos y *amilladoiros*; c) *fertilizantes*, entre las que incluye las «pedras dos namorados», las «pedras da auga», las «pedras do sol» y las *penas maléficas*; d) *adivinatorias,* como son las *abaladoiras* o basculantes; e) *pedras furadas*, para ritos curativos de paso; f) *de sacrificio,* que incluye *pías* y peñas con *corgos*; g) *figurativas*, entre las que cita las *penas da moura* y similares; finalmente concluye con h) las *piedras de rayo*, que ya quedan fuera del objetivo de este estudio. En fechas más recientes Santos Otero[102] ha propuesto una clasificación más sencilla según los ritos, pero

[99] Reinach, 1893.
[100] Taboada, 1965, 12 s.; *id*., 1982, 145-184.
[101] Taboada, 1982, 152.
[102] Santos Otero, s.a., 10-11.

es más imprecisa y no entra en su análisis: a) de culto a los muertos y espíritus; b) *abaladoiras* y barcas «de piedra»; c) sanadoras; d) de tesoros; e) figurativas y de otros tipos, entre las que incluye los *penedos do casamento*, *penedos das vírxenes* y *penedos dos cornudos*.

En el paso al siglo XXI se suscitó el interés hacia los santuarios rupestres de la *Gallaecia*, pero con planteamientos más teóricos que prácticos y sin comprender la personalidad de las «peñas sacras».[103] En 1996, Francisco Marco Simón dividió los santuarios rurales de la *Gallaecia* en tres categorías:[104] santuarios con inscripciones en lengua indígena y caracteres latinos, santuarios rupestres con inscripciones latinas y estructuras rituales, como cubetas, canalillos o escaleras, y santuarios documentados por aras de piedra con epígrafes latinos; aborda, por tanto, sólo los escasos santuarios romanizados. Poco después, Antonio Rodríguez Colmenero estableció cinco grupos en los santuarios rurales de la *Gallaecia* romana, desde santuarios de origen prehistórico detectables por sus pilas y cazoletas cultuales a los santuarios monumentales con inscripciones, además de las saunas o «Pedras Formosas».[105] Otra clasificación en 2013[106] incluía estaciones de arte rupestre, grandes rocas con escaleras, cavidades y canales, rocas aisladas con cavidades sin estructuras arqueológicas, rocas naturales o trabajadas con alineación astronómica y/o función simbólica al ser destino de romerías, las saunas galaicas y las acrópolis rocosas de castros con formas peculiares, aunque esta clasificación resulta genérica e incompleta, pues sus autores reconocen que es necesario «un estudio caso por caso pues operamos sobre una muestra de contornos mal definidos». Dos años después M. J. Correia Santos, en su tesis sobre *Santuarios rupestres no Occidente da Hispania indoeuropea,* se centró en los altares y tronos rupestres, ambos considerados santuarios, lo que no siempre ocurre, y no abordó los restantes tipos de peñas sacras, como ocurría en las clasificaciones anteriores. En la reunión dedicada a las *Sacra Saxa* en Huesca el año 2016,[107] propusimos clasificar las «peñas sacras» como elementos arqueológicos a partir de sus características formales y funcionales gracias a la experiencia acumulada en los estudios regionales que se estaban realizando, cada día más numerosos. Esa experiencia, y la que ofrecen las clasificaciones anteriores, se ha tenido en cuenta para clasificar y exponer de manera sistemática estos monumentos arqueológicos de tanto interés que ha conservado el rico folclore gallego.

***

[103] Barandela *et al*., 2005, 48.
[104] Marco Simón, 1993.
[105] Rodríguez Colmenero, 1999.
[106] Seoane-Veiga *et al*. 2013, 23-25.
[107] Almagro-Gorbea, 2017a, 17 s.

Las «peñas sacras» de Galicia son similares a las del resto de las áreas graníticas de la Península Ibérica, aunque con algunas peculiaridades propias, pero destaca el gran número y la variedad de peñas sacras conservadas. Como hemos expuesto, no es fácil proponer una clasificación de estos monumentos, pues forman un conjunto polimorfo en el que una peña puede pertenecer a dos tipos formales distintos, por lo que no siempre se adaptan a una clasificación teórica. En consecuencia, se ha optado por una clasificación funcional basada en los ritos y mitos conservados, ya que es el rasgo esencial de toda «peña sacra». En Galicia hay peñas sacras prácticamente de todos los tipos conocidos en la antigua *Hispania*, gracias a su paisaje granítico y al carácter conservador de estas tierras, en especial en las zonas más apartadas.

La experiencia de trabajos anteriores y los estudios actuales sobre las «peñas sacras» de Galicia nos ha aconsejado clasificarlas en 6 grupos para organizar los 24 tipos identificados, que esta obra analiza sucesivamente según su función ritual.

Un primer grupo son las PEÑAS NUMÍNICAS, que pueden identificarse como encarnación o materialización visible del *numenloci* o divinidad protectora y patrona del territorio y de sus gentes, funciones que, en caso de su cristianización, pasaron a la Virgen y a los santos. Este grupo permite distinguir cuatro tipos, las peñas-*numen*, las *peñas «de ánimas*» y las *peñas de «mouras».* En este grupo se pueden incluir también las *peñas con huellas sobrenaturales* y las *peñas con pareidolias,* que ofrecen formas sugerentes, generalmente antropomorfas y zoomorfas, unas y otras asociadas en sus leyendas a seres míticos, entre las que destacan las herraduras de caballos míticos, como los de Santiago o Roldán.

Un segundo grupo lo conforman los ALTARES RUPESTRES, que originariamente serían numerosos, pero en la actualidad sólo pueden ser identificados si se conservan evidencias que prueben su función sacra, como inscripciones alusivas, escaleras, cazoletas labradas, canalillos tallados o una ubicación topoastronómica segura. En este grupo se pueden distinguir tres tipos: los *altares naturales* con simples *pías* y *corgos* naturales, en ocasiones trabajadas y comunicados por canalillos, que servirían como *lacus* y como *bothros* para los sacrificios; más raros son los altares de *tipo Lácara*, con pequeñas muescas o entalladuras para subir a su cumbre, y, finalmente, los altares de *tipo Ulaca*, en el que las entalladuras de acceso han sido sustituidas por escalones tallados con instrumentos de hierro, lo que indica su posterioridad a los anteriores.

El tercer grupo de «peñas sacras» lo forman las PEÑAS PROPICIATORIAS Y DE ADIVINACIÓN. Lo forman dos tipos distintos, en muchos casos relacionados. Son peñas asociadas al rito de arrojar piedras a su cumbre para propiciar un deseo o para adivinar si ese deseo se logrará en el futuro. Estos ritos suponen la creencia de que la peña era el contacto con el *numen* del lugar, situado en el Más Allá.

Junto a estos ritos, se han incluido también los *guijarros propiciatorios y votivos,* aunque en ocasiones pueden tener funciones curativas.

El cuarto grupo está integrado por las PEÑAS FECUNDANTES, que cumplían una función esencial en la sociedad. En este grupo se pueden distinguir las *peñases corregadoiras*, que parecen haber tenido, como en otras áreas, la virtud de facilitar el embarazo, y las *peñas abaladoiras* u oscilantes, que también podían tener esa función. En este grupo se integran igualmente algunos *marcos y monolitos fálicos*, muchas veces usadas como *hitos,* pero que se asociaban a almas de antepasados y a la fecundidad, lo que confirma su identificación con el *numen loci* y su carácter fecundante.

Un quinto grupo, junto a las peñas fecundantes, para atender a otra función esencial en la vida, existían PEÑAS SANADORAS o propiciatorias de la salud. Los ritos sanatorios pueden ser variados, pero permiten distinguir, por su forma, las *peñas con pías curativas*, que generalmente contenían agua lustral con virtudes sanadoras, las *pedras furadas*, en las que la salud se lograba al pasar por una cavidad o agujero, y las *camas pétreas*, en las que al tumbarse se obtenía la cura. También forman parte de este grupo las escasas *peñas maléficas* y, en Portugal, las *peñas propiciatorias de la lactancia*, prácticamente inexistentes en tierras gallegas.

En Galicia existe un sexto grupo, de otras PEÑAS CON FUNCIONES DIVERSAS, cuya tipología es difícil de estructurar dada su variedad, aunque completan la visión de las «peñas sacras» en el «paisaje sagrado» o «paisaje mágico» popular, originario del mundo prerromano. En este grupo se pueden incluir las *peñas calendáricas* o *solares,* que permiten determinar el tiempo y precisar el calendario para establecer la fecha de las festividades y de los ritos y cultos de la sociedad; las *peñas propiciatorias del tiempo,* que permitían controlar el sol, la lluvia y el viento; las *peñas de entronización,* destinadas a la investidura del poder de la persona que dirige la sociedad; las *peñas con tronos*, que ofrecen forma de asiento o «trono» de función ritual, probablemente con funciones semejantes a las de coronación, aunque también pueden tener funciones curativas; las *peñas sonoras,* caracterizadas por ofrecer ecos o reverberaciones o por emitir un sonido llamativo al ser golpeadas, las *peñas y marcos delimitadores del territorio* y, por último, las *barcas de piedra,* relacionadas con viajes míticos desde el Más Allá.

Los seis grandes grupos señalados incluyen los 24 tipos de peñas sacras que se han diferenciado. Esta variedad da idea de la riqueza y complejidad que ofrecen las peñas sacras gallegas, con la consiguiente dificultad de su estudio, que ha tenido que ser en muchos aspectos innovador. Sin embargo, se han excluido algunos tipos de peñas sacras más conocidos, pues forman parte de campos de estudio especializados. Este es el caso de los *petroglifos* con grabados de animales, figuras humanas, objetos, símbolos, etc., cuyo carácter sacro es

evidente, y otro tanto cabe decir de *pedras escritas* o peñas con inscripciones, que, por sus características, son objeto de la Epigrafía. Igualmente, se han excluido las *saunas rupestres rituales*, como las de Ulaca o Tongobriga,[108] aunque están intencionadamente labradas en una peña que hay que considerar «sacra», lo mismo que hay peñas asociadas a «fuentes sacras», como la *Fonte do Ídolo*, de Braga,[109] asociada a la diosa *Nabia*, o la Fuente de la Higuera en Torreorgaz, Cáceres,[110] asociada a la diosa local *Laneana*. Finalmente, tampoco se han incluido todos los *marcos* o hitos, salvo si han conservado su carácter fecundante, pues, aunque es evidente que tenían carácter sagrado y mágico, esa función sacra debe analizarse en estudios territoriales y de paleogeografía que quedan fuera de este trabajo.

En esta obra se analiza cada grupo de peñas sacras con sus tipos respectivos para conocer los ritos y mitos asociados y sus características «sobrenaturales», que permiten «leer» un «paisaje mágico» de enorme atractivo. El análisis de los distintos tipos de peñas sacras nos aproxima a las más antiguas etapas del pensamiento y a las creencias de las gentes que, desde época ancestral, han habitado las tierras gallegas, aunque se puedan incluir en el amplio marco cultural «celta» prerromano de las tierras del occidente atlántico.

MÉTODO SEGUIDO EN ESTE ESTUDIO

El creciente interés actual por las peñas sacras se refleja en el incremento de estos estudios en los últimos años, que han evidenciado la necesidad de trabajar con una metodología adecuada para recoger de forma sistemática los datos existentes sobre estos monumentos, tanto más porque en la actualidad corren serio peligro de desaparecer. Además, se echa en falta un *corpus* especializado, lo que dificulta su conocimiento, su inventario y clasificación y su valoración y protección. La labor de análisis y estudio de las «peñas sacras» en la Península Ibérica todavía está en una fase inicial, que requiere, en primer lugar, definir, analizar y catalogar cada uno de los distintos tipos identificados de «peñas sacras»[111] y reunirlos en *corpora* especializados, pues es un paso previo esencial para su estudio.

La ausencia de un buen *corpus* de peñas sacras de Galicia nos ha movido a analizar personalmente todos los monumentos que ha sido posible localizar. Tras esta fase previa se ha estudiado el rito y sus paralelos, a fin de precisar el origen y significado cultural de la tradición ritual y del soporte mítico de cada tipo de

---

[108] Almagro-Gorbea y Álvarez Sanchís, 1993; García Quintela, 2016.
[109] Garrido Elena *et al*., 2008.
[110] Callejo Serrano, 1965, 21-22, nº 10-11; Esteban Ortega, 2007, nº 348; Santos, 2015, 1057-1058.
[111] Almagro-Gorbea, 2017a, 17 s.

peña sacra. Para ello se ha puesto particular interés en la documentación conservada en el folclore sobre estas tradiciones populares y sobre los ritos prerromanos de los que proceden, pues, a pesar de ser escasa, resulta insustituible para conocer los ritos y la mentalidad de los pueblos prerromanos, hecho que permite valorar mejor estos monumentos.

La compleja tipología formal y funcional de las peñas sacras hace que su análisis y estudio sea complejo, pues exige coordinar los datos que se puedan obtener desde la Arqueología, la Etnología y el Folclore, la Historia Antigua y la Historia Comparada de las Religiones. Ese análisis debe interpretarse dentro del sistema cultural, cruzando los datos que ofrecen los distintos subsistemas.[112] Además, es necesario relacionar la forma que ofrecen las peñas con la función que indican los ritos y mitos conservados, lo que no siempre resulta evidente.

Se ha procurado obtener la documentación más amplia y objetiva posible a través del conocimiento directo de los monumentos, que se han visitado y documentado personalmente en numerosos viajes exploratorios por Galicia, pero también por Portugal y por otras regiones de España y de Europa, y, en la medida de lo posible, se ha valorado el contexto arqueológico y el medio ambiental del monumento, pues ofrecen claves imprescindibles para su interpretación y datación. Se ha puesto especial empeño en precisar su localización a pesar de la dificultad que ofrecía el acceso a muchos de ellos, motivada por su creciente desconocimiento, ya que cada vez resulta más arduo encontrar en el campo, progresivamente despoblado, informantes válidos que conozcan la ubicación de estos monumentos, cuya memoria se pierde de día en día, como ocurre aún más con los mitos y ritos conexos, dada la profunda transformación sufrida por la sociedad rural de España y Portugal en estos últimos años. De forma paralela, se han recogido todas las informaciones personales posibles, cada día más escasas, y la bibliografía especializada, como también se han utilizado noticias existentes en internet.

Estos trabajos de documentación y estudio de las *sacra saxa* han partido del modelo de análisis que inició hace más de 50 años Angelo Brelich cuando analizó y publicó la tradición arqueo-etnológica del Monte Autore,[113] aunque su metodología se ha mejorado con las experiencias acumuladas en el estudio de las peñas sacras de la Península Ibérica en estos últimos 20 años. Esa experiencia se concreta en 15 puntos expuestos en la reunión interdisciplinar *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*, organizada en Huesca por el Instituto de Estudios Altoaragoneses el año 2017,[114] que se sintetizan a continuación: 1, Visita

[112] Clarke, 1968, 101 s. y 363 s.
[113] Brelich, 1954, 36-37.
[114] Almagro-Gorbea y Gari, eds., 2017, 25 s.

personal y documentación de todos los monumentos identificados; 2, Análisis y descripción de cada monumento localizado; 3, Recogida y documentación de toda la información posible sobre tradiciones, ritos y mitos relacionados para explicar su función; 4, Asociar los datos de todos los monumentos para obtener regularidades tipológicas y funcionales; 5, Reconstrucción y análisis del rito con los datos reunidos con el mayor detalle posible; 6, Análisis de los paralelos etnoculturales para precisar el origen, el contexto y significado cultural de la tradición ritual; 7, Estudio de los paralelos en la Antigüedad; 8, Diferenciar los elementos originarios de las contaminaciones posteriores, en especial las debidas a las creencias cristianas; 8, Cartografía e interpretación de los datos para conocer su significado histórico; 9, Estudio e interpretación del monumento y de su rito desde la Historia Comparada de las Religiones; 10, Estudio e interpretación de los mitos desde la mitología comparada; 11, Estudio empírico y positivista de las narraciones míticas según el Método Histórico-Geográfico de la Escuela Finlandesa de Folklore Comparado; 12, Datación del monumento y su rito en su contexto histórico espacio-temporal; 13, Interpretación del monumento como un dato más del sistema cultural; 14, Interpretación de las «peñas sacras» desde la fenomenología de las religiones; 15, Valoración y conservación de las *sacra saxa* como monumentos raros de especial interés histórico y cultural.

En la descripción de cada monumento se ha procurado seguir la ficha-tipo presentada en el *Coloquio de Huesca-2017*, que se ha utilizado igualmente en otros estudios similares por su operatividad,[115] ficha que también recoge la información sobre tradiciones, ritos y mitos de cada peña sacra (fig. 9). A continuación, se han analizado conjuntamente todos los monumentos para inferir sus características tipológicas y los mitos y ritos conexos. Esta información permite buscar paralelos etnológicos, en textos de la Antigüedad, en la literatura popular y en ritos prerromanos documentados por la Arqueología, conocimientos que limitan las contaminaciones posteriores, en especial las producidas al adaptarse el rito a las creencias cristianas.

Una fase esencial del estudio de las peñas sacras es interpretar sus ritos y sus mitos en el plano religioso y desde la mentalidad y el imaginario popular. Para ello, como hemos dicho anteriormente, se ha seguido el Método Histórico-Geográfico de la Escuela Finlandesa de Folklore Comparado.[116] Las leyendas populares son elementos culturales con áreas de difusión, lo que puede permitir conocer su lugar de origen. La tradición oral, como la escrita, conserva elementos muy antiguos en un proceso de «larga duración» comparable al que ofrece la

[115] Navarro, 2017.
[116] Frog, 2013; d'Huy, 2015.

tradición ritual, pero hay que distinguir las contaminaciones posteriores, que reflejan un contexto religioso y cultural diferente. En la interpretación de los mitos se ha seguido la metodología comparada de G. Dumézil,[117] pues es más eficaz que las comparaciones antropológicas generalistas, que suelen obviar el tiempo y el espacio, ya que son los datos empíricos de la etnoarqueología los que permiten la interpretación histórica de estos monumentos.[118] Esta interpretación de las peñas sacras con sus ritos se valora desde la Historia Comparada de las Religiones de la escuela de Raffaele Pettazzoni,[119] que analiza la religión como un elemento más de la cultura humana. También se han valorado las «peñas sacras» desde la fenomenología de las religiones, pues constituyen una *hierofanía* en un «paisaje mágico» cuyo significado sólo puede encontrarse si se interpreta orgánicamente en el sistema de asociaciones simbólicas de su cultura.[120] Como señaló Mircea Eliade,[121] en toda *hierofanía* o elemento sacro coexisten dos esencias enfrentadas: profano-sagrado, significante-significado, visible-invisible. Las peñas sacras, como toda manifestación de un fenómeno sagrado, es un fenómeno cultural humano, por lo que tienden hacia un arquetipo, entendido como paradigma o modelo,[122] lo que permite definirlo por las regularidades que lo caracterizan. Esta última fase permite datar e interpretar el monumento y su rito en su contexto histórico según los datos obtenidos de los paralelos etnoculturales, de la cartografía histórica, de la mitología, la historia de las religiones y del análisis empírico de las narraciones.

Finalmente, hay que tener siempre presente que el hombre occidental actual, secularizado y con una visión del mundo racional y científica, ve explicaciones naturales donde el hombre primitivo veía hierofanías. Nosotros asumimos, de forma automática e inconsciente, que una «peña sacra» sólo es una roca, resultado de determinados procesos geológicos y erosivos, pero para el hombre primitivo era un *numen* pleno de vida y de poder sobrenatural.[123] Si no se comprende este hecho fundamental, es muy difícil llegar a entender qué es una «peña sacra»,

---

[117] Dumézil, 1952, 6: *Comme procèdent les linguistes dans leur domaine, il y faut l'observation analytique et comparative des faits religieux, mythiques observées les plus anciennement possible sur les principales provinces de l'ensemble indo-européen.*

[118] Demoule, 1999, 132: *Si l'ethnologie, la sociologie et l'histoire sont indispensables á l'archéologie pour lui permettre de proposer des modèles interprétatifs, seule l'archéologie peut apporter á l'ensemble des sciences humaines les matériaux permettant de comprendre l'échelle de l'histoire humaine, les phénomènes qui ont pu conduire á l'apparition de sociétés de plus en plus inégalitaires.* Van Gennep, 1909, 84; Von Sydow, 1948, 238-239; D'Huy, 2015, 44.

[119] Pettazzoni, 1959; AA.VV., 1969; Nanini, 2003.

[120] Allen, 1985, 34 y 142.

[121] Eliade, 1967.

[122] Rasmussen, 1978.

[123] Allen, 1985, 108.

como un elemento en un «paisaje sacro» de carácter sobrenatural y mágico.[124]

También es necesario insistir en la importancia de *conservar para el futuro las peñas sacras.* Son a la vez monumentos arqueológicos y etnológicos, son raras y tienen gran interés histórico y cultural.[125] Son auténticos monumentos del pasado, que, en la actualidad, corren muy serio peligro de desaparecer, mayor que el de los monumentos megalíticos. En otras ocasiones hemos comentado que menos del 5% de las peñas sacras conocidas conservan el rito o el mito que les da su carácter «sacro» y más del 50% ya han sido total o parcialmente destruidas o están en grave riesgo de desaparecer. Ante monumentos tan valiosos y atractivos es necesario que se extreme su protección, pues son el testimonio de los más antiguos ritos conocidos en Europa, de la que conforman una parte esencial de su Patrimonio Arqueológico y Espiritual.

[124] Almagro-Gorbea, 2015, 410 s.
[125] Almagro-Gorbea, 2015, 412 s.

11. La *Pedra Longa* de Tordoia, A Coruña Fundación L. Monteagudo

***12. Pena Molexa*, Narón, A Coruña.**

***13. Arca dos Penedos*, Baltar, Ourense.**

LAS PEÑAS NUMÍNICAS

PEÑAS-*NUMEN*

Entre las «peñas sacras» destacan las peñas que se identifican con un espíritu o divinidad local, para el que suele utilizarse el término latino *numen*. Son peñas que hasta ahora no han sido valoradas, pues no suelen ofrecer características «visibles» de su carácter sacro y sobrenatural, como los escalones que ofrecen los altares o los ritos que permiten identificar otras peñas sacras. Sin embargo, las peñas-*numen* se diferencian de otros tipos de peñas, como los altares rupestres, teóricamente dedicados a sacrificios, o las peñas con funciones propiciatorias, de adivinación, fecundantes, sanadoras y con otras funciones diversas, como las de precisar el calendario o hacer cambiar el tiempo atmosférico.

Estas peñas-*numen* tienen gran interés, pues eran la visualización material de un espíritu o fuerza anímica que se identificaba como la divinidad del lugar y del territorio circundante, el *numen loci* o «espíritu divino del territorio», término latino que resalta su carácter anímico y sobrenatural. La peña-*numen* no era el objeto de veneración, ni tampoco lo era el lugar donde estaba, como erróneamente se ha señalado en ocasiones.[126] Toda peña-*numen* procede de creencias de tradición animista en las que la peña, el monte, la cueva, la fuente, la corriente de agua, el árbol, etc., eran sacros porque eran la morada y símbolo de un *numen* que custodia el lugar y sus riquezas, que es quien detenta la sacralidad. En suma, lo que es sagrado no es la peña sacra por sí, sino el *numen loci* que mora en ella. El simbolismo de estas peñas-*numen* pueden equipararse al significado de la palabra griega *sema,* «señal», usada para denominar la estela de piedra dispuesta generalmente sobre un túmulo funerario, que se consideraba el símbolo sobrenatural del difunto, pero también la morada del dios Hermes, dios de los muertos. Ese *sema* era el punto de unión del inframundo, de la tierra y del cielo y, por tanto, el lugar en que se manifestaba el espíritu del lugar, generalmente identificado con un ancestro, como probablemente ocurría con las peñas-*numen*.

Hasta ahora este tipo de peñas-*numen* no se había identificado, pero Salomon Reinach,[127] al clasificar las peñas sacras a fines del siglo XIX, tuvo en cuenta que la interpretación popular tradicional les atribuía un carácter sacro sobrenatural y, por tanto, su pertenencia a la divinidad. Esa concepción mítica se refleja en peñas que se asociaban al espíritu de algún muerto ancestral, por lo que producían temor, mientras que otras se relacionan con personajes míticos, especialmente

[126] Martos Núñez y Martos García, 2015, 93.
[127] Reinach, 1893.

«moros», aunque también con el diablo, denominaciones peyorativas del *numen* sacro pagano propagadas por el cristianismo. También se atribuyen a esos seres míticos las peñas que custodian tesoros y las que tienen huellas petrificadas, muchas veces atribuidas a la Virgen y a santos cristianos, aunque deben considerarse la cristianización del *numen* pagano. Además, en muchas zonas de Galicia, como en la vecina Portugal, es frecuente que una peña sea la morada de un ser mítico, generalmente una *moura*, aunque también puede ser un diablo. A esta idea responde el 21% de las peñas sacras portuguesas, seguidas en importancia por las peñas con tesoros, un 20%, por las que tienen huellas de seres míticos, un 17%, y por las de la hilandera encantada, un 9%.[128]

La identificación de la peña sacra con el *numen* prerromano resulta evidente cuando, tras su cristianización, se ha equiparado a la Virgen o a determinados santos y ha dado origen a santuarios y lugares de peregrinación, a veces muy populares. Un caso muy llamativo es la *Pedra de Nossa Senhora*, en el monte de Ranha, al pie de Mondim da Beira, una parroquia del concejo de Tarouca, en Viseu, Portugal. Era una simple peña muy lisa, sobre la que no se debía pasar porque equivalía a pisar a Nuestra Señora, lo que recuerda que tampoco se podía pisar la huella de Heracles en Pandosia, en Lucania, Italia (Aristot. *mir*. 97, ed. Loeb).[129] Esta noticia la recogió Leite de Vasconcellos,[130] quien la conocía personalmente ya que tenía casa en Mondim, donde vivía durante sus excavaciones en el vecino castro de Sanfins. Otro caso comparable es la peña situada bajo el altar en la ermita de Nuestra Señora de Altagracia, en Garrovillas de Alconétar, Cáceres;[131] cuenta la tradición que sobre ella se apareció la Virgen, que volvía a ella si se la apartaba, lo que prueba la sacralidad de la peña. Estas apariciones de imágenes,[132] generalmente a gentes sencillas sorprendidas por una luz o fenómeno «sobrenatural», refleja la misma visión mágica ancestral de los elementos de la naturaleza que las peñas numínicas y que los árboles, fuentes, ríos, pozos y montes. En estas apariciones, cuando la imagen se intenta trasladar a una iglesia, para cristianizar un lugar sacro pagano preexistente, la imagen volvía al lugar de origen, pues la mentalidad popular asociaba la sacralidad al lugar o peña donde había aparecido y en la que radicaba la fuerza *numínica*. Por ello, estas peñas-*numen* se pueden comparar a algunos árboles sagrados identificados con la divinidad. Sabemos por Máximo de Tiro (*Disert.* II,8), un filósofo

[128] Santos, 2013, 9-10.
[129] Simone, 1872, 28-29.
[130] Vasconcellos, 1882, § 207, p. 98.
[131] Martín Gil, 1945; Marcos de Sande, 1945, 79.
[132] Rodríguez Plasencia, 2011a y 2011b.

14 A. Ermita de Ntra. Sra. de la Asunción en Monte Castelo, Pesqueiras, Salvaterra do Miño, Pontevedra.
14 B. Interior de la ermita situada bajo la peña sacra.

neoplatónico del siglo II d.C., que los celtas adoraban a Júpiter en forma de un alto roble, creencia que ha perdurado hasta nuestros días, tanto en la Celtiberia[133] como en el *Cristo de la Encina* de Ceclavín, Cáceres, cuyo cuerpo mantiene la forma de una encina.[134] Galicia también tenía cultos semejantes,[135] pues en el siglo VI el obispo Martín de Braga taló un pino sagrado, por lo que se le denominó *San Martinho* Pinario,[136] tradición aún viva en el soberbio *Carballo de San Antón*, cerca del pazo de Vilafranco, en Sofán, Carballo.[137]

La identificación de una peña sacra con Nuestra Señora en el monte de Ranha se reitera en otros lugares en los que la «peña sacra» es el centro de devoción. Su carácter divino se confirma porque, al cristianizarla, frente a la peña o incluso bajo ella se ha erigido posteriormente una capilla a la Virgen, lo que sugiere que el *numen* cristianizado sería originariamente de carácter femenino. Las peñas-*numen* deben ser abundantes en Galicia, aunque sean difíciles de identificar. Hasta ahora nunca han sido inventariadas, pero su número se ampliará a medida que se estudien, pues hay ejemplos significativos, como la ermita de Ntra. Sra. de la Asunción, en el Monte Castelo, Pesqueiras, en Salvaterra do Miño, Pontevedra (fig. 14A). Es una impresionante peña granítica de más de 20 m de largo bajo la que se ha construido una amplia ermita con un magnífico emplazamiento que controla el valle de Salvaterra y con una precisa orientación topoastronómica al ocaso solar, que confirma su carácter sacro prerromano. Se dice que en el techo de esta enorme roca hay grabada una cruz que, aunque se intente borrar, siempre aparece de nuevo y también se cuenta que detrás del altar hay petroglifos con forma de serpiente, de falo y de herradura y que en ese lugar nunca crece la hierba.[138] En el amplio interior que queda bajo la peña (fig. 14B) se levantó en el siglo XVIII un altar y se puso una imagen de la Virgen, cuya festividad se celebra el 5 de junio y el 15 de agosto, día en que «las viejas secan con sus pañuelos la piedra porque creen que suda». También se dice que «la ermita fue levantada por la Virgen con sus dedos desde el interior de la tierra», lo que parece aludir a un mito cosmológico ancestral. A mediados del siglo XX la población que vivía en sus cercanías contaba que, cuando se veía una luz en ese lugar, significaba que alguien se iba a morir, pues creían que el moribundo se iba a despedir de la Virgen: *cando hai luces na ermita de Sención*

---

[133] Arenas, 2007; consultado el 5.1.2017, de http://lacantimploraverde.es/dios-pajares-cuenca/.
[134] Moya, 2012, 220 y 405, fig. 267.
[135] Consultado el 20.3.2020, de https://www.monumentaltrees.com/es/esp/galicia/carballo/8970_elpazodevilafrancosofan/17656/
[136] Moya, 2012, 42, n. 52.
[137] Alonso Romero, 2016.
[138] Hidalgo Cuñarro y Costas Goberna, 1979, VIII.

(sic) *é que a persona que vai morrer, vaise despedir da Santa*.[139] Otras leyendas cuentan que bajo la ermita hay unas «habitaciones» hechas por los *mouros* y un túnel que llega hasta un castro de Portugal e, incluso, una viga de oro que está defendida por un «terrible pájaro».[140] La entrada de esta ermita está orientada hacia el lugar por donde se pone el sol en el solsticio de verano. El día de la fiesta de Ntra. Sra. de la Asunción sus devotos suelen dar varias vueltas alrededor de la enorme peña bajo la que se venera la imagen de la Virgen. Es un rito de circunvolución que también se realiza en Portugal y en otros países en torno a cruceros e iglesias y en Portugal se realizaba en torno a las piedras que se consideraba que poseían propiedades milagrosas relacionadas con la fertilidad y el matrimonio. Antiguamente en Galicia y en el norte de Portugal era también costumbre hacer que los animales domésticos, e incluso rebaños enteros con sus pastores, dieran tres o nueve vueltas alrededor de las ermitas el día de la fiesta de sus correspondientes santos; ermitas situadas principalmente en campos apartados o en lo alto de un monte.[141]

En Portugal se conservan otros casos similares a la ermita de Pesqueiras, en los que la peña sería originariamente el objeto de veneración, ya que bajo ella se hizo una capilla para cristianizarla. Así ocurre en Nossa Senhora da Lapa de Soutelo, en el Monte de Penamourinho, Vieira do Minho; en el santuario con la misma advocación de Nossa Senhora da Lapa de Quintela,[142] Sernancelhe, Viseu, en la Beira Alta, y en la Capela de Nossa Senhora da Penha, en São Salvador do Mundo, Almeida, en las que la capilla queda debajo de la peña. Otro caso evidente es Nossa Senhora do Castelinho, en Avessadas,[143] Portugal, donde la misa se celebra bajo el *Penedo do Clamor*, del que la ermita queda a 100 m de distancia. Esta centralidad del culto en la peña se observa igualmente en santuarios como Senhora da Peneda,[144] Senhora da Abadía, Senhora do Barrocal,[145] Senhora de Numão,[146] etc., en los que la capilla se ha situado frente a la peña para cristianizarla. Semejante sería el origen de numerosas peñas asociadas a advocaciones como Senhora da Lapa, do Penedo, da Pedra, da Penha, da Rocha,[147] Virgen de la Peña, Virgen del Berrocal, etc.

---

[139] Camafeita Pazos, 1979, 38.
[140] Quintía Pereira, 2017, 94.
[141] Castelo-Branco, 1962, 257 s.
[142] Consultado el 5.1.2017, de https://pt.wikipedia.org/wiki/Santu%C3%A1rio_de_Nossa_Senhora_da_Lapa.
[143] Almagro-Gorbea, 2015, 341, fig. 7.
[144] Consultado el 5.1.2017, de https://pt.wikipedia.org/wiki/Santu%C3%A1rio_de_Nossa_Senhora_da_Peneda; Almagro-Gorbea, 2015, 360.
[145] Almagro-Gorbea, 2015, 342.
[146] Almagro-Gorbea, 2015, 360, figs. 43-44.
[147] Chaves, 1917, 64.

15. *Pena da Santa* situada sobre la ermita de *Nosa Señora da Eirita,* Santo Estevo de Anos, Cabana de Bergantiños, A Coruña.

Un ejemplo significativo en Galicia es la *Pena da Santa* y la *Pena da Eirita*[148] (fig. 15), cristianizadas en la ermita de *Nosa Señora da Eirita,* situada a unos 350 m a sus pies, en la parroquia de Santo Estevo de Anos, en Cabana de Bergantiños. *Nosa Señora da Eirita* es un conjunto sacro de origen ancestral, como tantos otros conservados en Galicia. La *Pena da Santa* es un cabezo con cubetas o *pías* que se consideran *pegadas da Santa*, esto es, huellas míticas de las pisadas de la Virgen. Otero Cebral[149] recogió la tradición de que se subía la imagen de la Virgen hasta la *Pena da Santa* cuando hacía falta sol, pues tenía poder de regular el tiempo meteorológico. Además, su destacada situación topográfica permitiría precisar el calendario con los referentes orográficos que conforman el horizonte. Otros detalles confirman el carácter numínico del lugar. La capilla de A Eirita es el lugar de reunión de siete parroquias circundantes en la romería que se celebra el equinoccio de otoño, lo que debe considerarse la cristianización de una anfictionía o federación prerromana cuyo centro sería la *Pena da Santa* antes de trasladarse a la actual capilla situada a sus pies. Por otra parte, una cantiga popular relaciona el nacimiento del Sol y de la Luna con este territorio sacro, lo que parece revelar un mito de hierogamia divina, como el de la Diosa Madre de la mitología gaélica:

En Anos naceu o Sol,
na ermida naceu a Lúa
e no lugar de Cotarelo
nace a estrela da fortuna.[150]

Otra peña de carácter numínico es el enorme bolo granítico de más de 40 m de diámetro situado en la cumbre del monte de San Cibrán (fig. 16), que forma el límite entre Ponteareas y Salceda de Caselas, Pontevedra, una notable elevación que alcanza 430 msnm, en la que se asienta un castro, apenas explorado, que

[148] Almagro-Gorbea *et al*., 2019.
[149] Otero Cebral, ms. citado en Varela, 2005.
[150] Lema Pérez *et al.,* s.a. La *estrela da fortuna* es Venus.

16. Peña-*numen* de San Cibrán, Guláns, Ponteareas, Pontevedra.

domina los valles inmediatos hasta el norte de Portugal. A unos 50 m de este impresionante bolo se construyó una ermita dedicada a San Cibrán, a cuya romería, el 16 de septiembre, acuden las parroquias de Guláns (Ponteareas) y de A Picoña (Salceda de Caselas), que celebran misa conjuntamente, aunque con fiestas separadas, lo que es propio de un santuario limítrofe. En Galicia hay otras peñas-*numen* peor conocidas al no haberse estudiado. De evidente carácter numínico es el *Bolo de Chan do Pouso*, en Teo, A Coruña, un bolo granítico que destaca por su coloración blanca, por su carácter axial en una suave vaguada y por su posición topoastronómica en el territorio (fig. 17). Además, ofrece grabada una gran cruz de cristianización, que parece altomedieval (fig. 150). Otros ejemplos a estudiar son la *Pena do Canal*,[151] y la *Pedra da Ra*, ambas en Ribeira, A Coruña, con una magnífica vista esta última, aunque con su entorno muy alterado (fig. 165), la *Pedra do Cadro* (fig. 18), en Esteiro, Muros, un gran bloque de granito a 365 m de altura que domina la ría de Muros-Noia en una zona con numerosos monumentos rupestres,[152] cuyo nombre pudiera indicar que serviría a los marineros para «cadrar» la posición, aunque también pudo

[151] Noticia que agradecemos a la arqueóloga Ana Filgueiras.

[152] Lestón y Torrado, 2011; consultado el 2019.8.22, http://patrimoniogalego.net/index.php/63174/2014/08/pedra-do-cadro /

17. *Bolo Chan do Pouso*, Teo, A Coruña.

18. *Pedra do Cadro*, Esteiro, A Coruña.

19. *Arca dos Penedos*, Baltar, Ourense.

haber sido un *quadrifinium* o límite geográfico entre cuatro territorios. Igualmente, puede incluirse el bolo granítico del *Arca dos Penedos* (figs. 13 y 19), en Baltar, Ourense, que destaca en el paisaje sobre unas peñas que forman un abrigo que asemeja un dolmen en el que han aparecido cerámicas del Campani-forme y de la Edad del Bronce.[153] También se podría considerar la *Pedra Longa* en Tordoia, A Coruña (fig. 11), la *Pedra Molexa* en Narón (fig. 12), y otras peñas mal conocidas. Igualmente se podría considerar la capilla rupestre de *San Pedro de Rocas*, en la Ribeira Sacra de Ourense, lo mismo que la peña sacra junto a la que se erigió la capilla románica de San Alberto en Riveira[154] (figs. 54 y 152), asociación que se repite en Senhor dos Perdidos[155] de São Martinho de Penacova o en Santo André das Almas en Aver-o-Mar,[156] en Portugal. Y del mismo modo, se podrían citar otros ejemplos igualmente interesantes, como *A Pena*, en Nocelo da Pena, Sarreaus, Ourense, cuyo castro de *A Cidá*, se ha identificado tentativamente con el *Forum Limicorum*; es una impresionante peña granítica que forma un palambrio o abrigo natural junto a otra peña menor, ambas rodeadas de petroglifos con coviñas y a la que se refieren numerosas leyendas de *mouros* y también hay referencias a ritos propiciatorios de la fertilidad.[157]

---

[153] Consultado el 22.08.2019, de http://www.altalimia.org/pdf/010176.pdf.
[154] Almagro-Gorbea (2015): pág. 341, fig. 8, según información de Fernando Alonso Romero.
[155] Sarmento, 1884, 183.
[156] Consultado el 5.1.2017, de https://es.wikipedia.org/wiki/Praia_de_Santo_Andr%C3%A9; Almagro-Gorbea, 2015, 342, fig. 29.
[157] García Valdeiras, 2001, 47-48.

20. *Peña das Ánimas* (arriba en medio del mar), frente al barrio de San Amaro, A Coruña.

Entre las peñas-*numen* hay que incluir las «*Penas das Ánimas*», pues este topónimo indica su relación con las ánimas o espíritus del lugar, lo mismo que denominaciones semejantes, como *A Pena dos Defuntos, A Fraga das Almas,* etc.[158] El P. Sarmiento[159] recogió en el siglo XVIII en la Maragatería una tradición de una *Peña de las Ánimas situada en Occidente*, en un lugar indeterminado, que se ha relacionado con San Andrés de Teixido,[160] probablemente por asociarlo a la tradición local de paso al Más Allá. Otro *«Penedo das Ánimas»,* hoy prácticamente olvidado y perdido, se localiza en el camino viejo de Celanova a Leirado, en Amoroce (Celanova, Ourense).[161] Más conocida es la *Peña de las Ánimas* (fig. 20), un arrecife situado a la entrada al puerto deA Coruña, frente al barrio de San Amaro de A Coruña.[162] Aunque no son muy frecuentes en Galicia,

---

158 Feijoo Ares, 2011, § 18.6.

159 Sarmiento, 1787, 175-214; Espina, 1914, 388.

160 Para este santuario, estrechamente vinculado a las creencias celtas en el Más Allá y en la metempsicosis, véase Alonso Romero, 1991.

161 Consultado el 2013-9-24, de http://www.citiservi.es/ourense/campo-d-penedo-das-animas-celanova_2302458_1867.html .

162 Senén, 2012.

también se conocen por Portugal, como la *Pedra das Animas* de la Serra do Gerês[163] o el *Penedo das Almas,* de Ronfe, Guimarães.[164] En España hay ejemplos en Asturias, Salamanca, Ávila, Burgos y Soria y se extienden hasta la *Peña de las Ánimas,* de El Escudero, en Anna, Mogente, Valencia,[165] lo que indica la antigua extensión de estas creencias.

El mismo carácter de *numen loci* se puede atribuir a los penedos aislados con cruces o *painéis* situados en caminos solitarios de Galicia y de Portugal, muchos de los cuales, según Leite de Vasconcellos,[166] tenían una caja para limosnas y multitud de brazos y piernas de palo dejados como exvotos, lo que evidencia que se veneraban al identificarlos con la divinidad, por lo que Vasconcellos, con acierto, los consideró un último reflejo del culto pagano a estas peñas sacras. Otras peñas sacras que se deben relacionar con el *numen loci* son las numerosas *Penas da Moura* y las *Penas do Mouro* y, por afinidad, las «Peñas del Tesoro», estrechamente asociadas a los *mouros* en mitos y leyendas que tratamos más adelante.[167] Esta denominación popular alude a los espíritus ancestrales o *numina loci,* asimilados al *mouro* o a la *moura* que habita la peña y que vigilaban los tesoros del Más Allá.[168] Además, hay que tener en cuenta el carácter numínico de la gran mayoría de las peñas sacras, incluidos los *outeiros*, como observó Luis Monteagudo,[169] pues parece muy posible que todas las peñas sacras tengan sus raíces en una tradición animista ancestral, de gran antigüedad.

El carácter numínico de estas peñas lo constata la necesidad de hacer conjuros al pasar ante ellas. Como hemos dicho anteriormente, en 1922 el franciscano P. Atanasio López Fernández pudo documentar al borde de una carretera en Trabanca, Carril (Vilagarcía de Arousa, Pontevedra) el único testimonio popular llegado hasta nosotros del conjuro que había que pronunciar cuando alguien tenía que pasar por delante de la *Pedra do Encanto*, en Bamio (Vilagarcía de Arousa, Pontevedra).[170]

***

---

[163] Araujo, 1980, 112.

[164] En este *penedo* se reunían las almas de noche; *cf*. Martíns Sarmento, 1998, 112 y 263.

[165] Izquierdo Anrubia, 2013, 13.

[166] Vasconcellos, 1882, 90.

[167] Vasconcellos, 1882, § 210 a, n. 23.

[168] La bibliografía sobre este tema es ingente. Puede verse Chaves, 1917, 61 s.; Risco, 1927; Taboada, 1982, 177 s.; Llinares, 1990, 77 s.; Parafita, 2006. Para el resto de España, Martín Sánchez, 2002; etc. Para el significado de *mora* o *moura*, véase capítulo dedicado a las *peñas de mouras*, pero ya Menéndez Pelayo (2003, § IV,2, n. 417) y otros autores comprendieron que los *moros-moras* del imaginario popular son, en realidad, espíritus de los muertos.

[169] Monteagudo, 1996.

[170] López Fernández, 1922, 389-390. En 1928 F. L. Cuevillas y F. Bouza Brey (1928, nº 49, 10,) indican que en ese lugar, llamado *A Pedra do Encanto*, se decían otras variantes de ese conjuro: *Ola de ouro, ola de prata, ola de veleno que mata*; *pipa de ouro, pipa de prata, pipa de veleno que mata*; *ouro, prata, veleno que mata*.

Estos mitos y tradiciones asociados a las peñas sacras se pueden comparar con los de otras áreas para obtener una visión más amplia y más consistente que complete nuestros conocimientos. Un ejemplo es la antigua creencia conservada en Bretaña y en otras regiones de Francia de que en el interior de las peñas con formas extrañas vivían seres sobrenaturales, cuyo contacto confería efectos beneficiosos relacionados con la fecundidad.[171] Esos seres sobrenaturales son los *numina loci.* Más incierta es la creencia tradicional en Cantabria de que en el interior de las rocas habitaban seres que, al llegar el fin del mundo, producirán señales premonitorias, como quejidos angustiosos en peñas, árboles y cuevas,[172] creencia igualmente de origen animista.

Las peñas-*numen* en las leyendas tradicionales se asocian a una figura femenina de carácter mítico, que puede ser una *moura*, una vieja o, simplemente, una hilandera. La peña sacra puede ser su huso o su fusayola o, simplemente, una peña granítica que transportaba en la cabeza, peña en ocasiones usada para construir megalitos.[173] Esta figura mítica es bien conocida. Es la Diosa Madre originaria del Neolítico, de la que procede la «Diosa de los Ojos» megalítica.[174] De esta divinidad probablemente procede la figura mítica conocida como «La Vieja» en toda el área celto-atlántica, desde Portugal,[175] Galicia[176] y Bretaña[177] hasta Irlanda, donde se puede identificar con la *Cailleach Bhéara*, que quiere decir «La Vieja de Beara», que es la Gran Diosa irlandesa.[178] Esta Diosa Madre en el imaginario hispano[179] aparece como «hilandera», como «mora» o como «La Vieja», tal como se la denomina en el *Tortero de la Vieja,* en Zalamea, Badajoz, o en el *Copo de la Vieja,* de Cella, Teruel, y en Portugal, puede ser considerada la Madre del Diablo.[180] Es descrita como una mujer fuerte y gigantesca, que generalmente lleva una gran piedra en la cabeza y a su hijo con una mano, mientras sostiene el huso y la devanadera con la otra. Esta figura mítica se identificó con la Virgen María al cristianizarla, siempre asociada a una peña y a la rueca o al huso característicos, como en la leyenda de *La Peña Gorda* de Salamanca.[181]

---

171 Sébillot, 1904, 334 s.; Alonso Romero, 2007, 32-33.
172 Llano, 1968, II, 567.
173 Taboada, 1982, 177; Llinares García, 1990, 83; Alonso Romero, 1998, 13 s.
174 Crawford, 1957.
175 Santos, 2013, 5.
176 Alonso Romero, 1995, *id*., 1998.
177 Guénin, 1936, 344.
178 Hull, 1927; Davidson, 1993, 111; Ó Hogáin, 1990, 67; Monaghan, 2004, 68 s.; Alberro, 2006, 21 s.
179 Alonso Romero, 1998.
180 Santos, 2013, 5; Almagro-Gorbea *et al*., 2020b, 24, fig. 5.
181 Consultado el 21.3.2020, de https://www.panibericana.com/2017/07/04/pena-gorda-rutas-salamanca/.

Con esta figura mítica se relacionan las peñas asociadas a una hilandera mágica que sería la divinidad o *numen loci* residente en ella. Esta figura mítica que hila eternamente con hilos de oro era muy popular en todo el mundo celta atlántico[182] y se relaciona con las numerosas *Peñas de la Mora* existentes en España y Portugal,[183] a menudo también asociadas a tesoros de oro.[184] Las *mouras* hiladoras representan el 9% de las peñas mágicas portuguesas,[185] pero aparecen por toda la *Hispania Céltica*,[186] ya que figuras similares son las *xanas* de Asturias,[187] las *lamias* y la diosa *Mari*[188] en el País Vasco,[189] la *Peña de la Jilandera*, de Garrovillas, Cáceres, y las hilanderas sobrenaturales del territorio celtibérico,[190] las *fées* de Bretaña[191] y las *fairies* de Irlanda, Escocia y Gales,[192] etc., todas las cuales hilan con su rueca y su huso. Esta figura mítica ancestral, originaria de la gran Diosa Madre del Neolítico, se relaciona con las divinidades que tejen los destinos humanos, como las *Moirai* de la mitología griega, las *Parcae* de la romana[193] y las *Nornir* de la mitología germánica.[194] Esta gran Diosa Madre, sea una «hilandera», una *moura* o «La Vieja», es la misma figura mítica que la *moura* que habita la *Peña del Tesoro* y que, como *numen loci,* cuida los tesoros del Más Allá. Esta interpretación la confirma una tradición mítica que cuenta cómo D. Diego López de Haro, I Señor de Vizcaya (1075–1124), se desposó con una dama que se le apareció sobre una peña en Busturia, Vizcaya, que sería el *numen loci*,[195] identificada con la diosa *Mari* del País Vasco.[196] En esa peña los Señores de Vizcaya siguieron ofreciendo sacrificios como protectora de la dinastía hasta la muerte de Juan I, XI Señor de Vizcaya (1322-1326).

---

182 Guénin, 1936, 344; Alberro, 2004, 134 s., 212, 291 s.

183 Leite de Vasconcellos, 1882, § 210,a; Llinares, 1990, 70, 85, etc.; Alonso Romero, 1995; Reigosa *et al*., 2000.

184 Es muy amplia la bibliografía sobre este tema, pero puede consultarse Chaves, 1917, 61 s.; Risco, 1927, 10-15; Taboada, 1980, 177 s.; Llinares, 1990, 77 s.; Aparicio, 1999; Parafita, 2006; etc. Para el resto de España, Martín Sánchez, 2002, 154 s.; etc.

185 Santos, 2013, 9-10.

186 Callejo Cabo, 1995, 134.

187 Llano Roza, 1977, 28 s.; Cabal, 1987, 270 s.

188 Barandiarán, 1984, 123.

189 Barandiarán, 1972, 138-144; Caro Baroja, 1941, 23-69; *id.* 1995, 45-62. Véase su semejanza con las *mouras* de Galicia en Llinares, 1990, 52 s.; Alonso Romero, 2012, 80 s.

190 Almagro-Gorbea, 2018, 398 s.

191 Sébillot, 1904, 201 s., 233 s., 253 s., 262 s., 314 s., 436 s.; Dubois, 2008.

192 Alberro, 2004, 134-145.

193 Roscher, 1884-1921, *II,7, cols. 3084 s., s.v. Moira y III,1, cols. 1560-1570, s.v. Parca.*

194 Grimm, 1882, 405 s.; Golther, 1895, 105 s.

195 Almagro-Gorbea, 2013, 438-448.

196 Almagro-Gorbea, 2018, 183 s.

En efecto, estas peñas-*numen* eran la morada del antepasado ancestral, el *numen loci* que sería la divinidad del lugar y del territorio. Esa parece ser la función de la *Pena da Eirita* y de las peñas y *outeiros* situados en el interior de los castros, como el de Baroña, que tiene cubetas y una orientación topoastronómica que coincide con el 1 de mayo,[197] día de festividad de Beltaine, y también una peña corona otros castros gallegos, como los de San Vicenzo (Avión), San Cibrán de Las (San Amaro) o Santa Mariña (Maside),[198] en los que ha podido tener la función de *outeiro* o altar. Este carácter onfálico lo confirman otros paralelos. La cumbre del Castro de Capote, en Higuera la Real, Badajoz, perteneciente a los célticos de suroeste, es un peñasco situado cerca de un altar para sacrificios orientado a la puesta del sol en el solsticio de invierno asociado a banquetes comunitarios de carácter funerario,[199] por lo que se relaciona con el culto al «Héroe fundador» como divinidad suprema de la población,[200] del que esta peña sacra sería su *sema* o «estela». Lo mismo ocurre en el gran *oppidum* celtibérico de Tiermes, Soria, donde, junto a la peña onfálica situada en el punto más alto de la acrópolis, se construyó un templo dedicado al Héroe fundador local.[201] También una peña domina el castro de Chao Samartín en Grandas de Salime, Asturias,[202] con una hoguera ritual a sus pies y próxima a una cista con un cráneo humano que confirma el carácter cultual y sacro de esa zona del castro.

La identificación de la peña sacra con la divinidad no es exclusiva del mundo celta, aunque el área celta atlántica ofrezca los mejores paralelos para Galicia. Las creencias míticas en la sacralidad de las rocas son muy antiguas, ya que se extienden por todo el mundo. En la antigüedad, Ἑρμῆς-ἕρμα (*Hermes-herma*), *Lar-Larissa* (topónimo) y *Petrus-petra* («piedra») constituyen distintas denominaciones del *numen loci* ancestral concebido como «dios-piedra».[203] En Islandia, que conserva antiguas tradiciones germánicas por su insularidad, los *lands-spirits* o *numina loci* originarios de la mitología germánica pueden estar encarnados en una roca, como las *Land dísir* o «Rocas de la Diosa», que no se pueden tocar y que se dejan con la hierba sin cortar alrededor, pues tenían funciones propiciatorias de las cosechas y de adivinación para revelar el futuro,[204] lo mismo que los túmulos en el mundo germánico.[205]

---

[197] García Quintela y González García, 2017, fig. 8,1.
[198] Seoane-Veiga *et al.,* 2013, 39 s.
[199] Berrocal, 1994; Almagro-Gorbea *et al*., 2020b, 22 s., fig. 3.
[200] Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011.
[201] Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011, 161 s.
[202] Villa Valdés y Cabo, 2003, lám. VII.
[203] Bader, 1994, 959.
[204] Turville Petre, 1963, 196-201; Davidson, 1988, 104.
[205] Davidson, 1988, 19 s.; *id*., 1993, 113.

El carácter sacro de estas peñas identificadas con el propio *numen loci* o divinidad del lugar explica que existan antiguos mitos, trasformados en leyendas populares transmitidas por vía oral, que son de especial interés para conocer el significado de esas peñas. Sin embargo, muchas veces se han perdido los mitos, lo que supone una pérdida irreparable para la mitología y la literatura prerromanas, y en otros casos los mitos conservados tienen contaminaciones y recreaciones posteriores que no siempre es fácil distinguir. Una peña sacra que conservaba su mitología es el *Canto de los Responsos*,[206] situado cerca del gran castro de Ulaca, en Ávila. Su nombre, según la creencia popular, alude a que los espíritus de los difuntos vagaban por el «monte» o territorio agreste fuera de la protección «mágica» del territorio habitado por los vivos y podían afectar negativamente a los que pasaban junto a ella si no se les ofrendaba el ritual debido, que consistía en arrojar a su cumbre una piedra como «responso». Esa piedra equivalía a un *sacrificium*, pues San Martín de Braga[207] denunciaba en el siglo VI que «los que pasan lanzan piedras a los montones como sacrificio a Mercurio en los cruces de caminos». Estas creencias se relacionan con la idea de que las almas de los muertos andaban libres y podían hacer daño a los vivos fuera de los límites de la población, como ocurre en la mitología popular gallega,[208] en la que el campo está poblado de *numina* o ánimas de ancestros que pueden intervenir de manera negativa en las acciones humanas, como la Santa Compaña, espíritus que vagan por los caminos y que se han relacionado con los *Lares Viales*[209] y las creencias de la cosmología celta.

La peña sacra era un punto axial y onfálico como centro mítico del *kosmos,* en el que se entraba en contacto con el *numen* que moraba en el Más Allá.[210] Su carácter onfálico es esencial para entender los ritos asociados, pues en ese lugar convergía el mundo infernal, el terrestre y el celeste y constituía una frontera mítica entre el mundo de los vivos y el mundo del Más Allá donde moran los muertos. Esta concepción sacra y sobrenatural o «mágica» del paisaje y del mundo, característica de los celtas,[211] explica que en estas peñas sacras con función de *omphalos* o «centro» del cosmos convergía el mundo sagrado de los dioses y el mundo humano y, en concreto, el mundo de los vivos y el de los muertos, concebidos como *numina* o espíritus inmortales de carácter divino.

---

[206] Almagro-Gorbea, 2006.

[207] *De correctione rusticorum* VII,13: *(Mercurio) in quadriviis transeuntes, iactatis lapidibus acervos petrarum pro sacrificio reddunt.*

[208] Monteagudo, 2003, 36 s.

[209] Blázquez, 1975, 113; *id*., 1982, 303; Taboada, 1982; Bermejo, 1986, 199 s.; *id*., 2015.

[210] Eliade, 1954, 224 s.

[211] Reinach, 1890, 224-226; Arbois de Jubainville, 1906, 319; Loth, 1915, 193-206; Le Roux, 1961, 170; *id*., 1962, 638-641; Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991, 210 s., 222 s.; Brañas, 2000.

Ese carácter onfálico lo evidencia la posición destacada en su entorno del *Bolo de Chan do Pouso* o de la gran peña de San Cibrán y su forma semiesférica que recuerda un *omphalos*[212] (figs. 16 y 17). En consecuencia, ese punto era un lugar sagrado por excelencia según las concepciones cosmológicas indoeuropeas,[213] como evidencia la tradición mantenida en la religión griega,[214] donde el *omphalos* tenía asociadas funciones de adivinación semejantes a las que ofrecen las «peñas de adivinación» y las «peñas propiciatorias».[215]

César en las Galias[216] hace referencia a los *plurima simulacra* o «múltiples imágenes» de Mercurio, el dios celta *Lug*. Estas «imágenes» probablemente eran peñas sacras identificadas con Mercurio como *numen loci*, como el menhir de Kervadel, en el Finistère de Bretaña, en el que aparecen representados Mercurio y otras divinidades (fig. 148).[217] La equiparación de las peñas sacras con Mercurio-*Lug* la confirma la referencia señalada de San Martín de Braga. La peña sacra era la materialización o visualización del *numen loci,* el espíritu del territorio de origen ancestral, probablemente en sus orígenes asexuado. Este *numen,* al antropomorfizarse con el tiempo, se equiparó a la Diosa Madre neolítica, como hemos señalado, pero también se identificó con el dios celta *Teutates*, un apelativo divino que etimológicamente significa «Padre del Pueblo», pues era el Ancestro, concebido como Dios Patrono y Protector,[218] como el «Héroe Fundador» o *Héros ktístes* en Grecia. En cualquier caso, ese *numen*, relacionado con los ancestros, era la divinidad protectora y patrona de la población local, que se consideraba míticamente su descendiente, por lo que es el precedente del Santo Patrono tras la cristianización, protector del territorio y de sus gentes.

Muchas veces la «peña sacra» está situada en una zona apartada fuera de las áreas habitadas, en el «monte», un espacio «sobrenatural» y «mágico» donde moran los espíritus o *numina*.[219] De este modo la peña sacra tiene un carácter limítrofe entre el terreno de los humanos y el Otro Mundo, que recuerda los *hermata* o acumulaciones de piedras helénicos, considerados tumbas míticas con una función semejante a la de los *amilladoiros* gallegos, pues eran la morada de Hermes como dios de los muertos y del Más Allá. Una idea parecida refleja el citado *Canto de los Responsos* y la mayoría de las peñas sacras propiciatorias

---

[212] Eliade, 1954, 224 s.
[213] Almagro-Gorbea, 2006; Jiménez Guijarro, 2000.
[214] Esiod., *Teog*. 497-501; *cf.* Nilsson, 1955, 189.
[215] Roux, 1976.
[216] *B.G.* VI,17,1.
[217] Arbois de Jubainville, 1906, 319; Espérandieu, 1911, nº 3030.
[218] Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011.
[219] Castro, 2001,200.

y de adivinación,[220] que se han relacionado con los *Lares Viales, númenes* igualmente protectores de los viajeros y del viaje al Más Allá.[221] De este modo se comprende la estrecha relación de las «peñas sacras» con los *numina loci* y su identificación como *Lares Viales* protectores de caminos y encrucijadas.[222]

Los *Lares* eran divinidades romanas ancestrales protectoras del lugar.[223] Eran hijos de Mercurio, la divinidad protectora de los viajeros que guiaba a los muertos al Más Allá, lo que explica su carácter psicopompo, como el dios *Lug* celta. De ahí su relación con los *numina loci* o espíritus de los muertos ancestrales del lugar, que vagaban por los caminos.[224] En *Hispania*, los *numina loci* se asimilaron a los *Lares Viales*[225] romanos. No se sabe bien qué características tenían los *Lares* en la *Hispania Céltica*, pero eran divinidades protectoras del lugar de carácter funerario desde tiempos ancestrales, ya que pudieran proceder de la religión megalítica.[226] También eran divinidades protectoras de los viajeros, ya que su culto se efectuaba en los caminos, especialmente en las encrucijadas, donde se les dedicaba pequeñas capillas y altares para propiciarlos, lo que supone un rito similar al que ha perdurado en el *Canto de los Responsos* de Ulaca y en los majanos, *amilladoiros* y cruceiros de Galicia.[227] No parece casual que los *Lares Viales* sean característicos del cuadrante noroeste de *Hispania*, la antigua *Gallaecia*. Se conocen más de 30 testimonios en Galicia, frente a sólo 5 en el *Conventus Bracarensis* y 4 en el *Asturum* y algún testimonio aislado en la *Hispania Céltica*, como el santuario del Puerto del Pico, en Narros del Puerto, Ávila,[228] ya que fuera de esta zona solo se conoce un caso aislado en Alicante y otro en Granada.[229] Esta dispersión de los *Lares Viales* coincide con los *Lares* locales indígenas[230] y refuerza la idea de que unos y otros *Lares* eran *numina loci* prerromanos.

El culto a los *Lares Viales* se mantuvo hasta la tardía cristianización del medio rural, pues San Martín Dumiense prohibía en el siglo VI que encendieran velas y

---

220 Véase, como ejemplo, la situación del «Canto de los Responsos», cf. Almagro-Gorbea, 2006.
221 Wissowa, 1912, 166 s.; Latte, 1960, 90 s.; Dumézil, 1977, 301 s. Recientemente, Bermejo, 2015, 157 s.
222 Dumézil, 1977, 301 s.
223 Wissowa, 1912, 166 s.; Latte, 1960, 90 s.; Bermejo, 2015.
224 Wissowa, 1912, 170.
225 Blázquez, 1975, 113; Bermejo, 1986, 199 s.; Marco, 1998, 67 s.
226 Las placas de esquisto megalíticas se interpretan como representaciones de los antepasados, cf. Lillios, 2008a y 2000b; Bueno, 2010, 39-77; Almagro-Gorbea *et al*., 2020b, 166 s.
227 Moya, 2017.
228 Hernando y Gamallo, 2004; Hernando, 2005, nº 130-134.
229 Almagro-Gorbea, 2006, Apéndice II, fig. 9.
230 López Cuevillas, 1953, 287 s.; Blázquez, 1975, 113; Fernandes, 2002, 179-188.

se diese culto a Mercurio en piedras y encrucijadas.[231] Sin embargo, estos cultos perduraron en los *amilladoiros* a pesar de la oposición de la iglesia. Martín Dumiense relaciona estos ritos y creencias con Mercurio.[232] Pero Mercurio en Roma era un dios del comercio, no vinculado a creencias funerarias,[233] por lo que este Mercurio es una *interpretatio* del dios celta *Lug*, que se ha considerado la principal divinidad de la *Hispania Céltica*,[234] como lo era de todos los Celtas según César[235] y Tácito,[236] con claras afinidades por su carácter psicopompo con el *Hermes* griego, ambos originarios del panteón indoeuropeo. Estas creencias, de amplia difusión por el mundo celta atlántico, desde *Hispania* a las Galias e Irlanda,[237] se cristianizaron a partir del final de la antigüedad y posteriormente se han mantenido como «supersticiones» en ese proceso de «larga duración» que permite interpretar, desde la mitología celto-atlántica, las peñas sacras como *sema* o encarnación del *numen loci* o divinidad ctónica ancestral.

Este panorama demuestra el interés que ofrece la peña-*numen*, pues es siempre una peña determinada, lo que acentúa su carácter onfálico y la diferencia de paisajes rupestres que también tendrían carácter sacro, pues en ellos se manifestaría igualmente un *numen loci* o divinidad local. Estos lugares al aire libre se pueden considerar *loca sacra* o santuarios, cuya orografía, paisaje y vegetación, asociación a fuentes o ríos, fomentarían la veneración del *numen* o divinidad, en ocasiones documentado por la epigrafía.[238] Al cristianizarse estos lugares, se construyeron en ellos ermitas y santuarios que se han conservado hasta la actualidad, a veces con nombres y atributos que testimonian una religiosidad ancestral de origen animista. Pero estos santuarios, aunque sean rupestres, no se deben confundir con la «peña sacra», pues son dos conceptos diferentes que es preciso diferenciar, si bien responden a la misma visión sobrenatural y sacra del paisaje.

---

[231] *De corr. rust*. VII,17; XVI.
[232] *De corr. rust.* VII,13: «(*Mercurio*) *in quadriviis transeuntes, iactatis lapidibus acervos petrarum pro sacrificio reddunt*».
[233] Combet Farnox, 1980.
[234] Albertos, 1956, 294-297; Marco, 1998, 33 s.; Brañas, 2000.
[235] *B.G.* VI,17.
[236] *Germ*. 9,1.
[237] Arbois de Jubainville, 1906; Reinach, 1890, 224-226.
[238] Salinas, 1982; Olivares, 2002; Esteban Ortega, 2007-2019; Santos, 2013; *id*. 2015.

PEÑAS DE *MOURAS*

Son frecuentes en Galicia las peñas asociadas a seres de la mitología local, entre de que predominan las peñas y *penedos* de *mouros* y *mouras*.[239] También se suelen atribuir a los *mouros* los restos arqueológicos de numerosas construcciones antiguas; siempre sin precisar la fecha y, con frecuencia, dotadas de variadas leyendas. Los *mouros* son los «otros», los que están en otra dimensión espacial relacionada con el mundo del Más Allá, en el que también moran los antepasados y, al igual que ellos, continúan viviendo en la imaginación popular, con la diferencia de que los *mouros* habitan entre las ruinas de los castros, en las piedras de los dólmenes, en las cuevas, en las fuentes y en las grandes rocas que destacan en el paisaje.

En ese mundo mítico de los *mouros* se encuentran también las *mouras*, es decir, unos seres femeninos dotados de gran belleza y poderes sobrehumanos. *Mora* o *moura* es una palabra con dos raíces homónimas de origen y significado distinto, pero relacionado. «Moro / Mora» puede venir del latino *Maurus*, *-a*, nombre de los habitantes de la *Mauritania*, que muy probablemente es una adaptación por homofonía. La palabra *maura*, *mora*, *moira*, *moura* y su equivalente masculino parecen proceder de la palabra celta **mrwos*, derivada del indoeuropeo **mr-twos*, raíz de la que procede la palabra latina *mortuus*, que significa «muerto». Otra hipótesis paralela relaciona *mouro* con la palabra céltica *mahra* o *mahr*, que significa «espíritu», significado próximo al anterior semántica y etimológicamente. Por ello, ya desde el siglo XIX Marcelino Menéndez Pelayo[240] y otros autores comprendieron que los *moros-moras* del imaginario popular son, en realidad, espíritus de los muertos ancestrales. Esta identificación de moro / mora con «muerto», «espíritu del muerto» o «ancestro» permite identificarlos con los *Lares* romanos y con los *numina loci*, pues para el imaginario popular serían muertos ancestrales convertidos en «divinidades» del territorio a las que había que propiciar. Por ello, son frecuentes en Galicia los nombres que aluden a estos seres míticos y sus riquezas, sean *mouros*, viejas, tesoros, etc.[241]

Las *mouras* son muy bellas y poseen grandes tesoros que ocultan en el interior de las rocas en la que suelen habitar; generalmente peñas solitarias o en grupos significativos por su tamaño o aspecto caprichoso. Esas extraordinarias mujeres míticas son verdaderas *numina loci,* ancestrales dueñas del territorio y de sus tesoros. En el folclore gallego la *moura* es una hermosa joven, generalmente de

---

[239] Alberro, 2004; Alonso Romero, 1998; Aparicio Casado, 1999; Frutos, 1980; González Reboredo, 1971; *id*., 1995; Hidalgo Cuñarro, 1981; Llinares, 1990; Parafita, 2006; Reigosa *et al*., 2000; Taboada 1982, 171 s.; etc.

[240] Pokorny, 1959, 735; *id.,* 2007, 2089 s.; Menéndez Pelayo, 2003, § IV, 2, n. 417.

[241] Taboada, 1982, 177 s.; Feijoo Ares,V., 2011, § 20.

21. *A Cova da Serpe*, Serra da Serpe. En el límite de los municipios de Friol, Guitiriz (Lugo) y Sobrado (A Coruña).

cabello rubio, que se suele peinar al Sol, atrayendo la atención de los mortales. Cuando esto ocurre la *moura* les promete grandes riquezas si acceden a sus deseos. Pero también hay ocasiones en los que dicha joven oculta su belleza y personalidad sobrenatural bajo el disfraz de una vieja o de una bruja repulsiva, como en la mitología irlandesa. A veces se aparece ante el caminante y le expone una serie de objetos entre los que resalta uno de oro. Si se muestra interés por él, la *moura* se enfurece y desaparece, llevándose con ella todos los objetos. Hay relatos en los que la *moura* reclama un beso al caminante, prometiéndole a cambio un tesoro; pero cuando se la va a besar, se transforma en una horrible serpiente que provoca la huida del esperanzado mortal. La serpiente es un símbolo de un *numen* o divinidad del mundo de ultratumba, pues habita en el interior de la tierra y es dueña de sus tesoros. Por ello el ser humano ha utilizado algunas cuevas como refugio, por ejemplo, *A Cova da Serpe* (fig. 21), en la sierra de ese nombre, límite de los municipios de Guitiriz, Friol (Lugo) y Sobrado (A Coruña). También hay cuevas utilizadas como santuarios dedicados al culto de la serpiente, como el que todavía a finales del s. XX se realizaba en *A Cova da Becha* del monte Galiñeiro, en Gondomar (Pontevedra). Los pastores de las aldeas cercanas depositaban cuencos con leche en el interior de esa cueva como ofrenda para que la supuesta serpiente que allí moraba no causara ningún daño al ganado.

Pero las cuevas poseen también otro valor simbólico, que las vincula con la Madre Tierra, divinidad de la que depende la vida y la muerte de todos los seres vivos. Penetrar en el interior de la tierra a través del simbolismo uterino que poseen los antros y cavidades subterráneas equivale a realizar una experiencia íntima de la que se espera salir renovado. Es un rito de iniciación, como el que se realiza cuando se pasa, no sin dificultades, a través de un orificio o bajo una piedra sanadora para librarse de una enfermedad y recuperar el vigor de la salud. Por eso los ritos de iniciación que se realizan en las cuevas no son fáciles ni están exentos de peligros, porque en ellas habita una serpiente muy peligrosa de la que solamente se puede librar el que accede a sus deseos o le ofrece ofrendas propiciatorias. Las leyendas sobre cuevas habitadas por serpientes y a veces también por dragones que hacen peligrar la vida de las personas, no son más que visiones legendarias de antiguos ritos y de cultos, a veces sangrientos, dedicados a las divinidades de ultratumba. La Iglesia consiguió cristianizarlos atribuyendo la muerte de la serpiente o del dragón a la obra milagrosa de un Santo o de una Virgen. Aunque también, en algunas leyendas, se atribuye la desaparición de esos seres dañinos al valor de todo el pueblo o al de uno de sus habitantes, generalmente un joven, que, después de mucho tiempo sometidos a la tiranía de esas creencias, deciden matar a la serpiente monstruosa a la que se rendía culto. Un ejemplo significativo de esos testimonios legendarios es la leyenda de la citada *Pena da Cova da Serpe*, un abrigo rocoso de unos doce metros de anchura en el que vivía una serpiente enorme que mataba al ganado y a las personas, hasta que murió gracias al valor de un joven. Se encuentra en lo alto de un monte de la Serra da Cova da Serpe, a 840 m de altura, perteneciente a la parroquia de Miraz (Friol, Lugo). En el origen de las creencias relacionadas con los abrigos rocosos hay que tener en cuenta también que muchos fueron lugares de refugio, utilizados por las comunidades pastoriles e incluso por las de cazadores-recolectores, como ocurre con la *Pena Grande* del lugar de Bordelle (Santabaia, Vilalba. Lugo), bajo la que se hallaron numerosos utensilios líticos realizados en cristal de roca, sílex y cuarzo que se atribuyen al Magdaleniense.[242]

Otras veces, la *moura*-serpiente se aparece a las doce de la noche en los plenilunios y abre la puerta que da acceso al interior de la peña en la que habita para mostrar los tesoros que posee y atraer al seducido incauto que penetra en la peña, pero, nada más entrar, observa aterrorizado que la peña se vuelve a cerrar y que la *moura* se ha transformado en serpiente. Al menos, eso es lo que se cuenta sobre el *Con da Romaiña*, una enorme roca en Nantes, Sanxenxo, Pontevedra (fig. 22), con cazoletas y petroglifos que representan una cuchara,

[242] Ramil Rego *et al*., 2016, 153.

22. *Con da Romaiña*, Sanxenxo, Pontevedra.

un tenedor y una sartén, de la que también decían los lugareños que se veía bailar al Sol el día de San Juan.[243] También en la mañana de San Juan otra leyenda cuenta que se aparece una vieja que se pone a cocinar acompañada de una gran serpiente y se ve al sol que amanece bailando sobre la cabeza de la vieja. Igualmente cuentan que una noche de luna llena llegó un hombre llamado *Currutaco* y que, cuando sonaron las doce de la noche en la campana de la iglesia, se abrió una puerta en el *Con da Romaiña* para dar salida a una *moura* que vivía en su interior. Le pidió a *Currutaco* que la liberara del encantamiento al que estaba sometida, para lo cual tenía que apoderarse de un tesoro oculto en el interior de su peña. Pero cuando el hombre fue a cogerlo, la *moura* se transformó en una serpiente horrible y la puerta pétrea se cerró para siempre impidiendo la huida del pobre *Currutaco*.[244]

En los castros gallegos son frecuentes también las leyendas de fabulosos tesoros que tienen las *mouras* o que están guardados por serpientes y, a veces, por un gigante. Uno de los procedimientos a los que se puede recurrir para conseguirlos consiste en extender una pañoleta sobre el suelo y pronunciar el siguiente hechizo: *Dame da túa riqueza e eu dareiche da miña pobreza*.[245] Esta forma de proceder ancestral se basa en la relación humana con el mundo de los seres sobrenaturales. *Do ut des*, es decir, «yo doy para que tú me des». Pero

---

[243] Quintía Pereira, 2011, 205-208; *id.,* 2016, 150.
[244] Quintía Pereira, 2011, 207-208.
[245] Taboada Chivite, 1980, 194.

***23. Penedo da Moura*, Armeá, Allariz, Ourense.**

también hay casos en los que se hace una ofrenda a la divinidad como agradecimiento por alguna petición que ésta ha concedido, lo que viene a ser una manera de actuar que está también pautada por ese comportamiento atávico de *do quia dedisti* o, lo que es lo mismo: «doy porque tú has dado».[246]

Tras las variadas leyendas, con argumentos muy parecidos, que hay en Galicia sobre la figura de la *moura* se oculta la personalidad de un *numen*, una diosa muy vinculada a la tierra, que habita en ricos palacios del interior de las cuevas y de las grandes rocas. En ellas se puede penetrar mágicamente traspasando misteriosas puertas pétreas que solamente se abren en determinadas fechas del año. Posee también la *moura* una gran fuerza física, pues otra de las tareas que acostumbra a realizar, al igual que sus hermanas las *mouras* portuguesas,[247] las *fairies* británicas e irlandesas y las *fées* bretonas, es construir dólmenes u otros megalitos con las grandes piedras que transporta, a veces llevándolas por el aire, como hace la *moura* gallega, al tiempo que realiza la tarea de ir hilando con sus

[246] Lévêque, 1997, 66.
[247] Chaves, 1951, 108.

Fundación L. Monteagudo

***24. Pena da Noiva Moura,* playa de San Antón, Espasante, Ortigueira, A Coruña.**

manos y de dar de mamar a un niño, actividades simbólicas de esta Diosa Madre ancestral, como ya hemos indicado. En otras ocasiones la *moura* se limita a transportar grandes piedras sin realizar con ellas la construcción de ningún dolmen, como ocurre con las tres gigantescas peñas llamadas *Petoutos de San Pedro do Viso*, que las trajo una *moura* en la cabeza desde la laguna de Antela (Ourense) y las dejó cerca de la aldea de San Lourenzo de Nocelo da Pena (Sarreaus, Ourense). Las mujeres que habitan en sus cercanías muestran un ancestral respeto a esos *Petoutos* y procuran no acercarse a ellos, alegando también que cerca hay enterramientos antiguos.[248] Y lo mismo se cuenta del *Penedo da Moura* situado a 50 m de la Cova de Santa Mariña, en Armeá (Allariz, Ourense), que pudiera ser el elemento originario del culto en ese lugar (fig. 23).

Taboada Chivite recogió algunos de los numerosos ejemplos existentes por toda Galicia,[249] como el *Penedo dos Mouros* de Teixugueiras da Mezquita, Ourense; la *Pena da Moura*, en el monte de San Cibrao, Forxás (A Merca) y la de Parada do Sil, ambas en Ourense; la *Pena Encarrilloada* de Parada do Sil, Ourense; la *Fraga dos Moros* en Vega do Bolo, Viana, Ourense; los *Penedos da Mora* en Forxás de Montes, Allariz, la *Pena Cantariña*, también llamada *Peinador da Moura*, *Penedo da Moura*, Trandeiras, Xinzo de Limia, Ourense;

---

[248] Fernández de la Cigoña e Núñez, 2003, 32.
[249] Taboada 1982, 177 s.

***25. Pena da Moura,* serra do Bocelo (Sobrado, A Coruña), cerca de A Moruxosa (Toques, A Coruña).**

la *Pía da Moura*, asociada a una mujer que se peina con un peine de oro, la *Silla de la Reina Moura*, en la que se sentaba la *moura*, y cabe añadir otros muchos ejemplos, como el bloque de cuarcita blanca de la *Pena da Noiva Moura* en la playa de San Antón, Espasante, Ortigueira, A Coruña (fig. 24), etc.

En algunos relatos la *moura* es sustituida por una «vieja» que transporta la piedra en su cabeza, como en la *Pena da Vella* de Allariz o la *Pena da Moura* cerca de A Moruxosa, en la Serra do Bocelo (Sobrado, A Coruña), una de las mayores de España pues mide más de once metros (fig. 25). Otra leyenda relata que esa piedra la traía en la cabeza una *moura* y que cuando la dejó en el suelo para descansar, comprobó asombrada que la piedra iba creciendo cada vez más hasta convertirse en una mole tan enorme que la tuvo que dejar en el suelo asentada sobre una base natural de gneis, que era originalmente el rodete que había utilizado la *moura* para llevarla sobre su cabeza,[250] leyenda similar a la conservada en *La Peña Gorda* de La Peña, en Salamanca. Esta explicación legendaria sobre el origen de esa mole pétrea introduce también la creencia de que las piedras crecen, lo que la relaciona con otros mitos cosmológicos ancestrales de nuestro continente europeo, que suponen que las piedras crecen como cualquier otro ser vivo y que incluso se reproducen y se desplazan de un

[250] Río López, 1986, 26.

lugar a otro, como podemos ver en numerosos ejemplos del folclore británico, irlandés, francés y de otros países.[251] Todo ese sorprendente mundo de creencias y de leyendas europeas relacionadas con las piedras, en las que se cuenta que pueden moverse, hablar, crecer, reproducirse y en numerosos casos hasta bailar y desplazarse hasta un río para ir a beber, no son más que ancestrales pervivencias de un primitivo animismo que atribuía espíritu incluso a los seres inorgánicos.[252] Esas leyendas, que se repiten con argumentos casi semejantes en numerosos países, no fueron creadas por la imaginación personal de un escritor, sino que son propias de tradiciones populares originarias de creencias prehistóricas y se transmitieron de generación en generación, ajustándose a la cosmovisión que tenían nuestros antepasados hasta introducirse posteriormente en las creencias cristianas. Este proceso ha permitido que se conservaran y se transmitieran hasta nuestros días en diferentes relatos populares, pero manteniendo en ellos el germen principal de su existencia, que era, y todavía lo es en muchos testimonios gallegos, la pervivencia de las virtudes sobrenaturales que el pueblo continúa atribuyendo a determinadas piedras, que no son otra cosa que los ancestrales atributos que poseían los seres numínicos que habitaban en su interior.

De esta manera, el animismo de tiempos prehistóricos no desapareció, pues sus poderes, vinculados principalmente con la salud y la fertilidad, pervivieron envueltos en infinidad de creencias sobre determinados peñascos y piedras a las que el pueblo continúa atribuyendo virtudes asombrosas. El recuerdo de esos *númenes*, de esas deidades favorables que las dotaban de vida, pasó después a seguir manifestándose ante la imaginación humana en hermosas *mouras* que salen del interior de las peñas para mostrarse a los seres humanos y deslumbrarlos con sus tesoros, su hermosura o el hechizo de sus palabras. Hasta que la Iglesia, para contrarrestar esos encantos y la atención que les prestaban nuestros antepasados, decidió transformarlas en milagrosas vírgenes pétreas, ocultas en el interior de cuevas y en abrigos rocosos para que las descubrieran los pastores y los campesinos de las aldeas remotas, pues eran ellos los que a las *mouras* y a sus fabulosas peñas les dedicaban devociones y cultos; de ahí que necesariamente tuvieran que ser cristianizadas. Fue así como los espíritus de las piedras y posteriormente las *mouras* y las antiguas vírgenes siguieron existiendo y reviviendo en las mentes de nuestros antepasados hasta llegar a nuestros días, a pesar del enorme espacio temporal transcurrido y de la pertinaz labor evangelizadora de las autoridades eclesiásticas. Sin embargo, ni la predicación de la nueva fe, ni sus prédicas amenazantes, consiguieron borrar totalmente de la

[251] Alonso Romero, 2012, 60 s.
[252] Grinsell, 1937, 256.

mentalidad popular sus ancestrales creencias. Y todavía hoy, cuando tenemos un problema personal de difícil solución, cuando intuimos algún peligro que nos acecha o nos sentimos agobiados por una enfermedad, vuelven entonces a intervenir en nuestras vidas los poderes milagrosos de esos legendarios seres, petrificados en las *peñas sagradas* que todavía conservan sus virtudes al amparo de cruces, de vírgenes y de santos de piedra que continúan realizando milagros y mitigando las miserias humanas.

En el pasado siglo XX aún se recordaban en algunos pueblos de Suffolk (Inglaterra) las leyendas que solían contar los mayores sobre las piedras que crecían. También en el condado de Leicestershire se creía en el siglo XIX que las piedras crecían.[253] Y en Irlanda estuvo igualmente muy arraigada entre el campesinado la convicción de que las piedras crecían.[254] Lo mismo sucedía hasta el siglo XX en algunas zonas rurales de Francia, pues todavía se creía que las piedras tenían vida propia; bien es cierto que una especie de vida lenta, perezosa, difícil de apreciar, pero en todo caso tenían vida interior;[255] como el menhir de Pontivy, en Bretaña, cuya leyenda dice que en sus orígenes era un pequeño guijarro que había sido plantado por Dios el día del comienzo del mundo, aunque con el paso del tiempo el guijarro fue creciendo hasta transformarse en una piedra de unos 4 metros de altura.[256] Y en el sur de Rumanía los campesinos estaban tan convencidos de la existencia real de ese fenómeno que incluso decían que las piedras crecían con el agua de la lluvia y que podían reproducirse. Creencias parecidas existían también hasta hace pocos años en otros países de Europa, así como en otros continentes.[257] Por ejemplo, en la India existe la creencia de que *ciertas piedras nacen y se reproducen por sí solas; de ahí que sean muy buscadas y veneradas por las mujeres estériles, que les llevan ofrendas*.[258] Pero no tenemos necesidad de ir tan lejos, pues también aquí, en Galicia, en las aldeas que bordean el macizo del Pindo, en Carnota (A Coruña), todavía se creía hacia 1980 que las peñas crecían y que aumentaban de tamaño de un año para otro.[259] Ya en el siglo XVIII Fray Benito Jerónimo Feijoo en su libro «*Teatro Crítico Universal*» dedicó un amplio comentario sobre los que opinaban que *las piedras que se fueron formando en la sucesión de los tiempos, y se están formando cada día, y que ya formadas crecen, y se van aumentando á mayor mole*. Y profundiza en el análisis de esa creencia

---

253 Billson, 1895, 63.
254 Wood-Martin, 1902, II, 68.
255 Gélis, 1991, 29.
256 Peñalver, 1983, 438.
257 Baskar, 2015, 48.
258 Eliade, 1974, I, 258.
259 Alonso Romero, 1983, 241.

añadiendo la opinión de algunos eruditos que atribuían el supuesto crecimiento de las piedras a la existencia de un *espíritu lapidífico* que alimentaba su crecimiento.[260] Pero también algunos años antes, en 1605, Gaspar Morales había publicado una obra sobre *las virtudes y propiedades maravillosas de las piedras preciosas* que no agradó nada al estamento religioso, que requirió los oficios del Tribunal de la Inquisición. Se alegaba que ese libro recogía creencias mantenidas a finales del siglo XVI sobre las piedras que crecían y aumentaban *por tener materia justa, puesta, o allegada á sí mesma, y no atraída por facultad ataetriz, que proceda de algún principio de alma vegetativa, como tienen las plantas*.[261] Estos son solamente algunos testimonios próximos sobre las creencias, que conserva el folclore gallego y el de otros países, que nos remiten a los tiempos en los que también se mantenía la suposición de que dentro de las piedras habitaba un espíritu superior responsable de ese comportamiento tan semejante al de un ser vivo.[262]

Sobre la *Pena da Moura* (Sobrado, A Coruña), ya citada, se cuenta también que cierto día un sacerdote, que se había detenido frente a ella para realizar sus rezos habituales, se quedó sorprendido al ver que la *Pena* se abría mágicamente y que en su interior había un resplandeciente altar de oro. Para acercarse a verlo mejor, el sacerdote dejó su breviario en el suelo, pero una ráfaga de viento removió sus hojas, lo que hizo que la misteriosa puerta se cerrara al instante.[263] Otra leyenda cuenta que dentro de esa *Pena* hay una caldera de oro, una soga de seda y un bastón. También se dice que hay una piel de toro llena de dinero y un altar con santos de oro; pero todas esas riquezas están defendidas por una serpiente. Y al igual que ocurre con las creencias sobre otras grandes piedras, se dice que esa *Pena* la dejó en ese lugar una vieja que la transportaba sobre su cabeza al mismo tiempo que iba hilando y, al ver que se encontraba muy cansada debido al esfuerzo de ambas tareas, exclamó irritada: *Vaite, pena, qu´inda pesas ben, inda veña un raio que te parta!* Y en ese momento cayó un rayo del cielo y dejó la piedra en el estado en el que se encuentra actualmente.[264] Algunas de las leyendas conservadas sobre este personaje femenino, que unas veces es *moura* y otras una «vieja», fueron cristianizadas y su personalidad y sus poderes sobrenaturales pasaron a la Virgen, como se ha señalado. Por ejemplo, se cuenta que la *Casota dos Mouros*, nombre del dolmen de Freáns, en Berdoias (Vimianzo, A Coruña), fue construido por la Virgen que traía las piedras mientras

---

[260] Feijoo, 1778, *Discurso*, XV, 16.
[261] Morales, 1977, 152.
[262] Alonso Romero, 2012, 58-59.
[263] Río López, 1986, 26.
[264] Risco y Rodríguez Martínez, 1978, 444.

26. Dolmen de la *Casota dos Mouros*, Berdoias, Vimianzo, A Coruña con Luis Monteagudo, Carlos Núñez y Fernando Alonso Romero.

iba hilando con una rueca[265] (fig. 26). Y en la cima del monte Cairo, 2 km al suroeste del santuario de la *Virxe de Montetorán*, en Bamiro (Vimianzo, A Coruña), hay un enorme bloque granítico de forma cúbica que dejó la Virgen después de llevarlo hasta allí sobre su cabeza mientras iba por el aire al tiempo que hilaba con una rueca. Esta leyenda explica que a la *Virxe de Montetorán* se le atribuya la facultad milagrosa de curar los dolores de cabeza y antiguamente también las enfermedades mentales. De ahí el dicho: *a Montetorán todos los tolos* (locos) *van*. La fiesta de ese santuario se celebra el martes anterior a la Ascensión en el mes de mayo.[266]

Otro ejemplo de cristianización de la figura de la *moura* lo encontramos en la leyenda del *Monte da Pena* (Moaña, Pontevedra), que cuenta que hay una peña con una hendidura y que, al llegar las doce de la noche, todos los días festivos, pero especialmente en Navidad, se aparece una Virgen peinándose y cantando y cualquier persona que pase por allí se siente atraída por el cántico como si estuviera hipnotizada, penetra en el interior de la roca a través de la hendidura y al instante se cierra la roca, por lo que desaparece para siempre.[267]

---

[265] Alonso Romero, 2012, 84.
[266] Lema Suárez, 1993-1994, 101, 99.
[267] Villaverde Román, 1988, 17.

PISADAS MÍTICAS Y PAREIDOLIAS

En numerosas piedras de Galicia se encuentran petroglifos prehistóricos que representan huellas de pies sobre cuyos orígenes y significados se han vertido muchas hipótesis.[268] Pero hay también otras huellas que son simples huecos naturales producidos por la erosión, que la tradición popular ha considerado siempre que son huellas de Santos, de Vírgenes, del héroe carolingio Roldán o de las herraduras de su caballo o del de Santiago Apóstol. En el mundo rural se encuentran interpretaciones tradicionales sobre el significado de los grabados rupestres de cazoletas, de pies, de círculos concéntricos, de soles, de lunas, de caballos, de figuras humanas, de cruces, etc., y es muy frecuente que se los relacione con personajes imaginarios, casi siempre *mouros-mouras*,[269] pero también con el Diablo y con Santos y Vírgenes.

Santiago y Roldán son dos personajes que se comportan como otros héroes de la tradición popular europea, dotados de cualidades que les permiten realizar hazañas sobrehumanas, como la de dar a lomos de un prodigioso corcel un salto enorme. Un llamativo ejemplo o testimonio de esa heroicidad es el salto que Roldán, al verse acorralado por los moros, tuvo que dar en Huesca desde la *Peña Amán* hasta la *Peña de San Miguel* situada al oeste, en cuya cima quedan los restos de una ermita dedicada a ese Santo. De ese modo Roldán consiguió huir de sus perseguidores tras salvar con el salto de su caballo una distancia de más de setecientos metros. Otra leyenda parecida es el salto de Pero Gil, un seguidor del Cid, sobre un profundo cortado cárstico de río Guadalaviar en Tramacastilla, en la Sierra de Albarracín, también cuando era perseguido por los moros.[270]

En el siglo XVIII el padre Benito Jerónimo Feijoo recogió en su obra lo que le habían hablado varias veces sobre una montaña del territorio de Valdeorras en el este de Galicia. A Feijoo le contaron que en dicha montaña *hay un peñasco donde se representan las huellas de un Caballo. Dicen los rústicos del Pays que son del Caballo de Roldán, el qual desde la cumbre de otra Montaña, puesta enfrente, saltó á aquella de un brinco, y de hecho llaman al sitio «el Salto de Roldán». De suerte, que estos imaginarios, rudos, y groseros vestigios, vienen a ser como sellos que autorizan en el estúpido Vulgo sus más ridículas y quiméricas tradiciones*.[271] El padre Feijoo, de acuerdo con la mentalidad racional de la Ilustración, era muy crítico con las creencias y

---

[268] Véase el capítulo dedicado a las peñas de entronización.

[269] En el Pirineo aragonés a las cazoletas las llaman *cadollas* y, cuando el agua de la lluvia se deposita en ellas, entonces dicen que las *encantarias* (seres imaginarios del folclore) las utilizan para lavar la ropa en la noche de San Juan (Navarro López, 2018, 118).

[270] Moya, 2020, 402 s., 419 s.

[271] Feijoo, 1778, tomo V, XVI, II, 4.

tradiciones populares. Tenemos que recordar que la mayoría de los campesinos de su época eran analfabetos y sus conocimientos se transmitían oralmente de generación en generación. Ya desde la Prehistoria sus antepasados habían realizado, con fines mágicos, petroglifos en infinidad de rocas por todo el territorio de Galicia, diseños que interpretaban según sus creencias. Posteriormente esas creencias se olvidaron o se transformaron en otras nuevas, pero no así sus fines mágicos relacionados principalmente con la salud y la fertilidad, que continuaron vigentes. Por eso, en tiempos del Padre Feijoo cualquier marca, rasgo pétreo o petroglifo servía de testimonio gráfico para ilustrar un relato tradicional de la época y, al mismo tiempo, se mantenía el significado beneficioso y mágico o milagroso que desde tiempos anteriores se atribuía a las rocas en la que se encontraban esos testimonios pétreos. Como la transmisión oral evoluciona con el paso del tiempo, las leyendas sufren transformaciones y alteraciones. De ahí que no sea fácil desentrañar los antecedentes paganos que perviven en las leyendas cristianas sobre la huella del caballo de Santiago o el de Roldán y también las de sus pies para descubrir a los verdaderos antecesores a los que suplantaron esos dos famosos personajes.[272] Es de sobra conocido que la labor de los evangelizadores se realizó por todo el territorio europeo adaptando las creencias cristianas a las de los paganos e incluso sus lugares de culto, como los todavía vigentes dedicados a determinadas piedras y a las fuentes santas. De esa manera resultó más fácil amoldar las creencias del mundo pagano a las del cristiano y a sus dogmas para que éstos fueran más comprensibles para el pueblo. Pero con ello, y sin pretenderlo, los evangelizadores contribuyeron a la conservación de mitos y tradiciones ancestrales, reinterpretándolas hasta el extremo de que en muchos casos resulta difícil distinguir entre lo que es pagano y lo que es cristiano, según las doctrinas consideradas como verdaderas. Un testimonio histórico del proceso seguido por la Iglesia, cuya táctica *requería tacto y cautela por parte de los evangelizadores*, lo encontramos en las directrices que dio el papa Gregorio Magno en el siglo VI para cristianizar Britania y evitar alterar en lo posible las festividades paganas y sus lugares de culto.[273]

Sabemos que los grabados rupestres de pies se atribuyen en las leyendas a un ser superior, a un dios o a una divinidad femenina, que en las versiones cristianizadas suele ser una Virgen. Así sucede en la *Peña de Igoin*, en Amézqueta (Guipúzcoa), cuya tradición cuenta que sobre ella se apareció la Virgen y como testimonio de ese milagro quedó la huella de su pie grabada en la Peña. Por eso, cuando los pastores vascos perdían una oveja, le pedían su ayuda y dejaban una ofrenda sobre dicha huella, rito votivo seguramente de origen prerromano.

---

[272] Moya, 2020, 402 s., 419 s.
[273] Maymó y Capdevila, 1998, 264.

Entre las leyendas gallegas relacionadas con huellas pétreas destaca la que cuenta que las seis huellas de herraduras, representadas en tres pares, que se grabaron en el petroglifo del *Coto das Ferraduras*, en San Bieito de Rabiño (Cortegada, Ourense), son *las de la borriquita en la que llevaba la Virgen María a su divino hijo en su huida de Belén*; leyenda que también existe en Portugal y en algunos lugares de España, pues huellas de équidos legendarios, que las leyendas relacionan con moros, serpientes, santos y héroes míticos como Roldán y Santiago Matamoros, traslucen la función mítica, muchas veces psicopompa, del caballo en la *Hispania Céltica*.[274] Bouza Brey menciona dos testimonios significativos, que, en nuestra opinión, ofrecen una pista sobre el origen de ese petroglifo. Uno es el hecho de que al monte en el que están esas *Ferraduras* subían todos los años los curas de Rabiño para bendecir desde su cumbre los campos de la parroquia. También, al pie de ese monte y en la orilla del río Miño, hay una peña llamada *Coto do Outeiro*, que cubre el río en invierno, de la que se cuenta que tiene en su interior una *trabe de ouro e outra de veleno* (una viga de oro y otra de veneno) y que resuena interiormente cuando la gente pasa por allí.[275] Son dos testimonios etnográficos que denotan la sacralización de un *outeiro* (colina) como antiguo lugar de culto dedicado a una divinidad responsable de los fenómenos atmosféricos y, por consiguiente, de la fertilidad del territorio circundante. Además, la mención del sonido que emite esa peña del *Coto do Outeiro* nos remite a las llamadas *pedras que falan* vinculadas a antiguos ritos de adivinación.

En Parada, Silleda, Pontevedra, hay un pequeño abrigo rocoso con petroglifos de herraduras, cruces y huellas de diferentes animales. A ese abrigo lo conocen con el nombre de *A Pena das Ferraduras*. Se encuentra en una zona llamada *Os Pousiños*, en el monte Candán. Es también una piedra sagrada con virtudes mágicas, pues la tradición popular recuerda que hasta ella iban los hombres antes de casarse *para pedir que lle saira ben o matrimonio ou boa a muller*.[276]

A unos metros de la ermita de San Vitorio, en Cambás (Aranga, A Coruña), hay una larga peña de superficie plana en la que está grabada una cazoleta de casi dos metros de larga y 20 cm de profundidad que posee forma de zapato (fig. 27). Según el testimonio del *Catastro de Ensenada* en el siglo XVIII, esa cazoleta se conocía con el nombre de *Pisada de Roldán*.[277] Hay versiones populares en las que a Roldán se le da la categoría de santo, cuando en realidad fue un héroe legendario del siglo VIII, que era sobrino de Carlomagno y que

---

[274] Moya, 2020, 401.
[275] Bouza Brey, 1938, 374.
[276] García Porral, 2015, 120.
[277] Veiga Ferreira y Sobrino Ceballos, 2017, 58; Alonso Romero, 2019.

27. *Pisada de Roldán,* San Vitorio, Cambás, Aranga, A Coruña.

ayudó a expulsar a los moros del territorio hispano. Durante la batalla, la retaguardia del ejército de Carlomagno cayó en una emboscada en el paso de Roncesvalles el 15 de agosto del año 788 y en ella murió Roldán. Con su desaparición la Iglesia, con fines cristianizadores, resaltó la figura de Roldán y la de otros paladines cristianos que lucharon al frente de los ejércitos cristianos contra los musulmanes. En la versión legendaria que cuentan los devotos de San Vitorio se dice que Roldán *deixou a súa pegada ao baixarse do cabalo neste lugar sagrado. Outras, en cambio, din que pisou no penedo e achancou ata Os Vilares en Parga onde hai outra pisada semellante*. *O nacemento destas lendas estivo ligado á existencia do camiño de peregrinación a Santiago que pasaba por este lugar*.[278] Por eso es posible que la interpretación de esa *Pisada* como huella del zapato de Roldán sea debida a la difusión que alcanzaron los romances carolingios en la Edad Media, que solían recitar los ciegos y los juglares en las ferias, festejos, mercados y romerías, sin excluir que en su origen sean tradiciones míticas ancestrales, que atribuían estos fenómenos geológicos a una desaparecida raza de gigantes.

[278] Veiga Ferreira y Sobrino Ceballos, 2017, 58.

En la Grecia clásica y en el mundo romano también se veneraban las huellas atribuidas a Hércules y a otros personajes mitológicos y en Egipto se atribuían principalmente a la diosa Isis.[279] En el siglo V a.C. Heródoto (IV,82) cuenta que en la orilla del río Tiras, en Escitia, en la actual Moldavia, *aparece, según los naturales del país, una huella del pie de Heracles, que se asemeja a la pisada de un hombre, si bien tiene el tamaño de dos codos* (un codo = 0,44 m).[280] Diodoro de Sicilia, en el siglo I a.C. también cita en Sicilia huellas de Heracles y de las pezuñas de las vacas del gigante Gerión (Hdt. IV.24.1-4).[281] Huellas rupestres de pies se encuentran por toda Europa y son generalmente atribuidas a la pisada de un dios, de un diablo o de un ser sobrenatural. En Inglaterra e Irlanda son raros los petroglifos de pies, aunque en Cornualles y en Gales hay huellas rocosas de pies que se atribuían al pie de Jesucristo[282] y en Escandinavia aparecen al lado de grabados de embarcaciones, círculos, figuras humanas y armas que se suelen interpretar como símbolos de la ruta marítima en barco hacia el Más Allá o mundo de los muertos,[283] y también del viaje del muerto hacia ese mundo.[284]

Los petroglifos de podomorfos son abundantes en toda la antigua *Gallaecia*.[285] En Galicia también hay podomorfos que se atribuyen al pie de *Jesucristo cuando andaba por el mundo perseguido por los judíos*.[286] Por ejemplo, en un monte llamado *Alto do Ézaro*, situado frente al macizo del Pindo (Carnota, A Coruña), hay una peña en la que hace años se veía la huella del pie de Jesucristo, que desde allí dio un salto hasta *Finisterre*.[287] Y en lo alto del monte en el que se encuentra el faro de Fisterra está también la huella del pie de Jesucristo (fig. 28), al lado de las famosas dos *Piedras Santas* (figs. 59 y 71) que solían visitar los peregrinos en la Edad Media.[288] Como esta huella está al borde de un pronunciado acantilado sobre el océano Atlántico, es de suponer que el mítico salto que daría Jesucristo desde el Fin del Mundo terrenal conocido en aquellos tiempos, sería para alcanzar el Paraíso, lugar situado según las creencias celtas en un maravilloso lugar del occidente oceánico hacia el que veían dirigirse el Sol todos los días, lo

---

279 Takács, 2007, 357 s.
280 Mayor y Sarjeant, 2001.
281 Mayor y Sarjeant, 2001.
282 Bord, 2004, 41.
283 Barrowclough y Hallam, 2008, 100.
284 Tilley, 2004, 207.
285 Véase el capítulo dedicado a las peñas de entronización. Para Portugal, puede verse, como ejemplo, Ribeiro *et al*., 2012.
286 Bouza Brey, 1938, 374.
287 Alonso Romero, 1983, 246.
288 Alonso Romero, 2005, 17.

28. «Pie de Jesucristo» con la isla do Centolo al fondo, Fisterra, A Coruña.

que hace sospechar que originariamente sería un mito prerromano. Otras pisadas se atribuyen a la Virgen como las de la *Pena da Santa* situada sobre la *Virgen da Eirita* (fig. 15), en Cabana de Bergantiños, y también a santos y santas, como la *Pisada de Santa Marina* en la playa Esteiro (Muros), que sólo es visible con la marea baja.

Algunas cazoletas o huecos rocosos a veces se identifican con las pisadas del caballo de Santiago o el de Roldán e incluso con las de sus pies al bajarse del caballo. Y también se confunde a Roldán con la figura de un gigante que pone un pie en lo alto de una peña y el otro en un lugar situado a gran distancia, como se cuenta también en una leyenda de la *Pisada de Roldán* en San Vitorio, Serra das Medoñas do Galiñeiro (Aranga, A Coruña),[289] tradición de gigantes que también ofrece la mitología vasca, asturiana y extremeña y que parece tener orígenes paleolíticos.[290] En las leyendas que circulaban por Alemania sobre Roldán también se le describe con estatura gigantesca. El padre Benito Jerónimo Feijoo, que negaba la existencia de seres humanos de tamaño sobrenatural,[291] menciona *que si alguna tradición de estatura gigantesca hay en Europa algo autorizada, es la que en Alemania se conserva de aquel famoso Roldán, Orlando, ó Rolando, terribilísimo guerrero en tiempo de Carlos Magno, y sobrino suyo, pues tiene el adminículo de varias estatuas de enorme grandeza. Las quales se muestran en algunas Ciudades de Alemania, y se dice ser imágenes de*

[289] Veiga Ferreira y Sobrino Ceballos, 2017.
[290] Ballester, 2020.
[291] Feijoo, 1778, tomo V, I, 32.

aquel Héroe.[292] Pero no solamente en Alemania como decíamos antes, también en las Islas Británicas, en Francia, en Hungría, en Italia y en otros países del área mediterránea encontramos numerosos relatos sobre las marcas que dejaron en determinadas piedras diferentes personajes legendarios: gigantes, héroes luchadores, santos y vírgenes milagrosas y también diablos. Todos ellos son capaces de realizar saltos sorprendentes para salvar grandes distancias, atravesando valles o cruzando ríos, unas veces a caballo o simplemente caminando, como la gigantesca huella de *La Chancalaera*, en las Hurdes cacereñas.[293] Leite de Vasconcellos, que se ocupó de este tema en Portugal, cita algunos ejemplos de huellas y sus correspondientes leyendas, cuyos personajes y argumentos son muy parecidos a los de otros países y llega a la conclusión de que se trata de un mito que se encuentra en numerosas culturas sobre personajes legendarios, como Hércules, Roldán, Gargantúa, etc., también relacionado con figuras religiosas, como Buda, Jesucristo y una amplia familia de santos, como San Martín, San Miguel, San Gonzalo, etc.[294] Saintyves opina que las huellas de pies las hacían los sacerdotes de Vishnú o de Budha con fines mágicos: *los sacerdotes y los fieles vendrían indudablemente a pisarlas en las etapas límite del recorrido solar, con el fin de apresurar el paso del celeste fecundador*. Y añade que los tres pasos de Vishnú de los que habla la mitología védica aluden, sin duda alguna, al movimiento del Sol.[295]

En Irlanda, San Patricio dio con su caballo un gran salto desde Irlanda hasta la isla de Man y en el lugar en el que se posó después de su mágico vuelo surgió una fuente a la que se le dio el nombre de *Chibber Pherick*, que en galés significa «Pozo de San Patricio». A su lado hay una piedra que concede fertilidad a la mujer que dé tres vueltas a su alrededor, de izquierda a derecha imitando el curso del sol, y que beba el agua de la fuente en el nombre de Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.[296] También los hindúes veneran la huella del pie de Shiva. *Y los musulmanes veneran en Jerusalén las huellas que dejaron las pezuñas del caballo de Mahoma en la roca que se conserva en el interior de la llamada, por esta razón, Mezquita de la Roca* […] *Y Jesucristo, al ascender a los cielos, también dejó grabada sobre una roca la huella de uno de sus pies; podomorfo que actualmente se venera en la llamada Iglesia de la Ascensión, en realidad mezquita musulmana, situada en el monte de los Olivos en*

---

[292] Feijoo, 1778, tomo V, I, 34.
[293] Bord, 2004; Almagro-Gorbea *et al.* 2020, 181, fig. 100.
[294] Leite de Vasconcellos, 1988, I, 381.
[295] Saintyves, 1985, 22-23, nota 48.
[296] Farrar y Russell, 1992, 87-88.

Jerusalén.[297] En el Corán hay varias menciones a la ayuda que el arcángel San Gabriel le prestó a Mahoma en las batallas que tuvo contra los infieles.[298] La Biblia cuenta que San Juan tuvo una visión en la que vio a Cristo montado en un caballo blanco como guerrero vencedor[299] y uno de los cuatro jinetes del Apocalipsis se representa montado en un caballo blanco como invencible guerrero armado de un arco,[300] como el caballo blanco que montaba siempre Santiago, que procede de la tradición mítica de los héroes y dioses solares ecuestres indoeuropeos.[301]

Todavía en el occidente de Galicia se recuerda la leyenda relacionada con una peña que hay en el castro del *Monte da Cidá*, en San Paio da Carreira, Ribeira, en la que se dice que se ve la huella del caballo de Roldán.[302] Y muy cerca, en el centro de la laguna de Carregal, hay unas piedras, denominadas popularmente como *Pedras da Lagoa*, en las que quedaron las huellas del caballo de Santiago Apóstol después de dar un salto para atravesar casi toda la ensenada de Corrubedo desde el *Monte da Cidá*.[303] En estas leyendas resulta evidente que Roldán y Santiago asumen la personalidad y el comportamiento de un mismo personaje, que debe considerarse un héroe ecuestre prerromano, como el que aparece en las monedas celtibéricas como Patrono y Protector de la ciudad, sus gentes y su territorio.[304] Desde las *Pedras da Lagoa* el prodigioso caballo de Santiago vuelve a dar otro sorprendente brinco hasta la zona de Cantón (Corrubedo), dejando sus huellas en el conjunto rocoso llamado *Outeiro de Santiago*.[305] Así vemos que el caballo de Santiago-Roldán va de lugar en lugar saltando siempre hacia occidente, hasta que, al llegar a Corrubedo, sigue la línea de la costa en dirección a Fisterra; pero antes de llegar a ese Fin del Mundo desciende hacia el monte Pindo para posarse primero en la *Pedra Quitina* y después en la cumbre de la Moa, donde está la herradura del caballo de Santiago, que quedó allí desde el día que llegó Santiago para expulsar a los *mouros*.[306]

A pesar de la repercusión bélica que tuvo la imagen de Santiago como guerrero victorioso y de la existencia de huellas pétreas de los cascos de su caballo y del de Roldán, que también es blanco, pues así se le describe en las leyendas de la

---

[297] Pedrosa, 2000, 116.
[298] Domínguez García, 2008, 65.
[299] *Ap*. VI,2; Oldfield Howey, 1923, 23.
[300] *Ap*. VI,1-8, en Farrar y Rusell, 1992, 71.
[301] Almagro-Gorbea y Torres, 1999, 86 s.; Almagro-Gorbea, 2019.
[302] Bouza Brey, 1938, 376.
[303] Sánchez Fraga, 2017, 149, 151.
[304] Almagro-Gorbea, 2020.
[305] Sánchez Fraga, 2017, 151.
[306] Información facilitada en 1982 por Aurelio Carreira en la aldea de Reboredo, macizo del Pindo, en Alonso Romero, 1983, 246.

provincia de Lugo,[307] el estudio de sus variados testimonios legendarios muestra que esta invención, realizada por la Iglesia en la Alta Edad Media, se basó en creencias muy anteriores que conservaba la tradición popular. Ya a finales del siglo XIX, López Ferreiro, el eminente historiador de la Iglesia compostelana, se había fijado en la huella, que, según el vulgo, había dejado impresa el caballo del Apóstol Santiago, durante sus campañas contra los moros. La vio en el Pico Sacro en una peña de cuarzo blanco detrás de la ermita de San Sebastián levantada en el siglo XI sobre los cimientos de otra anterior y comenta que esa huella en realidad era una cazoleta con un desagüe utilizada probablemente *como altar céltico* (*sic*), pues resultaba evidente que había sido realizada artificialmente. Y sobre el Pico Sacro opina que *ciertamente no puede dudarse de que este monte fue un gran santuario pagano*.[308] La circunstancia de que existiera también una leyenda sobre la herradura del caballo de Santiago en el Pico Sacro, nos remite otra vez a su vinculación con la ruta aérea que sigue su jinete celestial hacia occidente. En este contexto el caballo blanco de Santiago no hace otra cosa que reproducir en versión cristianizada las creencias indoeuropeas, entre otras, celtas, sobre caballos que se desplazan por el cielo con jinetes celestiales que poseen una vinculación directa con el Sol. No es fácil averiguar de qué personaje mítico ecuestre procede la leyenda del caballo blanco de Santiago, pero es evidente que prosigue un antiguo mito solar muy arraigado en la *Hispania* prerromana que pervivió principalmente en las creencias populares de la mitad norte de España gracias a la difusión del culto jacobeo.

El paso del tiempo y la transmisión oral de las leyendas de las hazañas de Roldán y de Santiago Apóstol dieron lugar a diferentes interpretaciones y a que se confundieran o se adulteraran con datos procedentes de otras narraciones sobre héroes mitológicos o personajes legendarios de los folclores locales y hasta incluso con otros santos cristianos. Pero el germen original del que partieron los cultos dedicados a las piedras sagradas que tienen huellas pétreas no fue la fascinación que producían los autores de esas huellas, cualesquiera que estos fueran, ni sus hechos prodigiosos, sino que lo originó algo íntimamente ligado a la vinculación ancestral del ser humano con el mundo del entorno natural en el que vivía y que le hacía percibir, sin conciencia racional, que algunos de los objetos que le rodeaban, ya fueran seres vivos como las plantas o los animales, o seres inorgánicos como las piedras o las aguas, poseían una fuerza extraordinaria que emanaba del interior de su propia naturaleza, es decir, poseían lo que podemos llamar, para entendernos, un *espíritu primigenio* invisible, que habitaba en los

[307] Bouza Brey, 1982, 54.
[308] López Ferreiro, 1868, 207.

árboles, como en el roble divinizado por los celtas (Max. Tyr., *Disert.* II,8) o en las numerosas piedras sagradas que aún conservan tradiciones sacras, en las que, aunque cristianizadas, perviven sus ancestrales raíces animistas, tanto en Galicia como en otros lugares de Europa. Piedras dotadas de extraordinarias virtudes para curar enfermedades, favorecer la fertilidad y hasta incluso mudar las condiciones atmosféricas de un lugar. Por lo tanto, es ese «espíritu pétreo» el que confiere virtudes milagrosas al que toque la supuesta huella de una divinidad grabada sobre la roca o ponga su pie en ella o utilice el agua de la lluvia que pudiera encontrarse en su interior. Porque esa huella es la marca visual de la existencia real de una divinidad o ser superior que sustituiría al *numen* de etapas más primitivas de los cultos dedicados a las piedras, ser que sería perfectamente real cuando nacieron las religiones dotadas de divinidades concebidas con naturaleza humana: los poderosos dioses y diosas de infinidad de religiones, divinidades a las que el ser humano trasladó la autoría de las huellas pétreas y las de otras marcas o formas extrañas de las «piedras sagradas», sencillamente porque así lo ordenaban la nuevas creencias. Y con su atribución a diferentes divinidades, primero paganas y después cristianas, se contribuyó a la pervivencia de su culto ancestral.[309] Así se hacía realidad el viejo dicho que explica el porqué de su longeva pervivencia: *tantas veces da la gota en la piedra, que hace mella*. Sabia interpretación que resume metafóricamente las consecuencias de una realidad que se repite indefinidamente. Ese aforismo probablemente nos lo enseñaron los romanos, pues lo recoge Ovidio en dos de sus obras, cuando dice: *gutta cavat saxum, non vi, sed saepe cadendo*,[310] es decir, *la piedra es dura, y la gota menuda; más cayendo de continuo hace cavadura*, como se decía en el siglo XVII,[311] y en gallego se conserva en la siguiente versión: *a pedra é dura e a pingueira miúda, máis caíndo a cotío fai cavadura*.[312]

***

Además de peñas con huellas míticas, en Galicia hay muchas peñas que llaman la atención por el aspecto que han adquirido por efecto de la erosión natural a lo largo del tiempo, como reflejan los nombres de muchas de ellas.[313] Sus formas sugerentes adquieren a veces rasgos antropomorfos o se asemejan a un determinado objeto o animal. Su interpretación visual depende de diferentes factores que influyen en la visión del ojo humano, lo que da lugar en ocasiones a que sus formas naturales se interpreten y expliquen por medio de mitos que han

---

309 Alonso Romero, 2019.
310 Ovidio, *Carta desde el Ponto*, IV,105, y *Arte de amar*, I,471-174.
311 Correas, 1992, 393.
312 Rodríguez González, 1960, *v.* piedra.
313 Feijoo, 2011, 10.

pervivido en leyendas y narraciones que muchas veces reflejan creencias religiosas ancestrales que han podido llegar hasta nuestros días. Estas peñas que asemejan otros seres se conocen como pareidolias.

La *pareidolia* es el estímulo sensorial percibido e interpretado erróneamente como una forma reconocible, por lo que a menudo tiene relación con el animismo, al creer que todas las cosas, animadas e inanimadas, tienen espíritu y, en consecuencia, carácter sacro. Es frecuente que formas geológicas se parezcan a una persona, un gigante o un animal, que sería la manifestación visible del *numen* que 'habita' dentro de la piedra concebida como un ser vivo según la concepción animista del mundo, pues reconocer figuras humanas y de animales en las peñas ha sido siempre un hecho generalizado en culturas de todo el mundo, ya que se explica por causas neuropsicológicas.[314] La *pareidolia*, junto a la *apofenia* (asociación de datos que carecen de sentido) y la *hierofanía* (visión de una presencia 'divina')[315] son fenómenos psicológicos propios del hombre en todas las épocas, culturas y lugares, pero su interacción conjunta contribuye a explicar el origen del animismo y, más en concreto, la aparición de los mitosy de la religión, además del arte y la astronomía. En efecto, la observación de las estrellas desarrolló la memoria del hombre desde el Paleolítico y estimuló su capacidad de cálculo al descubrir los movimientos regulares de los astros, pero también le llevó a identificar determinadas asociaciones de estrellas como *pareidoias* y *hierofanías,* que han acabado plasmadas en el zodiaco, suscitando mitos que ubicaba en el firmamento gracias a la *apofenia*. Igualmente, las paleidolias han influido en la aparición del arte, al estimular al cerebro en ambientes propicios,[316] como muestra el plafón de bisontes de Altamira, pintados sobre los sugerentes salientes del techo de la cueva.[317]

En Galicia no se ha valorado que alguna pareidolia pueda ser de origen prehistórico, aunque hay que evitar confundirlas con aquellas en las que ese origen no se puede atestiguar, pues ello da lugar a profundos errores.[318] Uno de los pocos ejemplos aducibles puede considerarse el *Can Doente* (fig. 29), peña situada en San Pedro de Tállara, Lousame, A Coruña, al que se hace referencia entre las *penas furadas*. Está situado en la cumbre del Monte Castelo, que separa las rías de Muros y de Arousa, no lejos de la ermita de San Mamede y de la *Cama do Santo*. Es un gran bloque granítico de más de 10 m de diámetro que destaca en la planicie, cuyo interés radica en su forma, que asemeja la cabeza de

---

[314] Helvenston y Hodgson, 2006; Hodgson y Helvenston, 2010.
[315] Bustamante Díaz, 2018.
[316] Hodgson y Helvenston, 2010; Helvenston y Hodgson, 2006.
[317] López Ibor 1963, 100.
[318] Pires 2011.

29. *O Can Doente*, monte Castelo, Lousame, A Coruña.

un perro, a lo que probablemente alude su nombre y por lo que se asocia a la tradición de que curaba la rabia.

Otro caso posible, prácticamente desconocido, es una peña en forma de calavera situada junto al cementerio que hay detrás de la ermita levantada entre el siglo VIII y el X, pero muy restaurada en el siglo XVIII, en la cumbre del monte de San Cibrao, en Rairiz de Veiga, al este de Celanova, con cuyo *Pedrón* queda alineada astronómicamente. El lugar fue un campo tumular megalítico[319] que domina la comarca de Celanova y el valle del río Limia, lo que refuerza el carácter simbólico funerario que pudo tener esta pareidolia, que quizás fuera el elemento sacro inicial del lugar.[320] La peña ofrece una evidente forma de calavera, con dos *pías* que recuerdan los ojos y otra central el hueco de las fosas nasales (fig. 30), lo que recuerda la *Peña del Cráneo* situada cerca de Orgaz, Toledo,[321] berrocal de 2,5 m de alto cuya forma evoca una calavera, con entalladuras en forma de escalones que hacen suponer que pudo ser un altar rupestre que utilizaría esta pareidolia natural.

Otro ejemplo de pareidolias antiguas parecen ser las peñas de la isla de Sagres, en Aguiño, Ribeira, A Coruña (fig. 31). La leyenda, desgraciadamente alterada por versiones pseudoeruditas, narraría la petrificación de un invasor y su ejército de gigantes, como los *Fomoré*, estirpe de gigantes a los que se enfrentaron los *Tuatha de Danann* según la tradición mítica recogida en el *Lebor Gabála Érenn*

---

[319] Vázquez Núñez 1901.
[320] Vázquez Núñez, 1898-1901.
[321] Almagro-Gorbea, 2018a, 248 s., fig. 3.

30. Peña en forma de calavera, monte de San Cibrao, Rairiz de Veiga, Ourense.

o «Libro de los invasores» de Irlanda. El invasor quedó convertido en una peña de forma humana, denominada el *Hombre de Sagres,* su lengua se partió en siete pedazos, que se transformaron en el islote de las *Setelinguas*, su mandíbula en las *Conles Queixadas* y sus muelas en peñascos que se ven en la marea baja frente a *Setelinguas*, mientras que los islotes de Forcadiña y de Noro y otras peñas son los restos de los barcos de los invasores y de su ejército. Otra pareidolia similar pudo haber sido *O Xigante* del Monte Pinto (fig. 32), que se interpreta como uno de los guerreros que defendían a la Reina Lupa. Estas pareidolias de Galicia parecen casos aislados, pero deben ser valorados para estimular el descubrimiento y valoración de otras pareidolias antiguas semejantes, aunque se deben evitar las invenciones, pues acarrean descrédito y dificultan los estudios.

Las pareidolias responden a un fenómeno de origen psicológico, que consiste en percibir una imagen, en este caso, la de una peña, e interpretarla como representación de otro ser, animado o no, al cual recuerda de manera más o menos subjetiva por su forma, que, si es realmente parecida, puede ser percibida

por la generalidad de la gente. La pareidolia hace ver objetos familiares en elementos carentes de significado, aunque este significado lo puede adquirir por su parecido. Las pareidolias se basan en experiencias visuales del cerebro que condicionan la interpretación de lo que se ve, pues el cerebro tiende a descubrir patrones ya conocidos al recibir un nuevo estímulo visual que le recuerda lo ya visto, lo que explica la tendencia del hombre a percibir elementos conocidos en los datos aleatorios que recibe visualmente. Este fenómeno cada día despierta mayor interés, pues ayuda a explicar, desde la antropología y la psicología, el sistema visual humano y su interacción con el cerebro, pero también es muy importante para comprender el origen del arte rupestre prehistórico y de los primeros mitos,[322] por lo que las pareidolias han debido jugar un importante papel en la evolución humana, pues, aunque son una percepción falsa, estimulan la memoria visual y, a través de ésta, el imaginario del hombre que llevó a construir las primeras interpretaciones míticas.

Son un fenómeno humano muy general por todo el mundo,[323] probablemente por su gran antigüedad, pues ya se constata en figuras del arte rupestre del Paleolítico Superior y puede asociarse a las raíces del animismo, por lo que algunos autores sitúan su origen en el Paleolítico Inferior e incluso retrotraen las primeras pareidolias hasta hace casi tres millones de años.[324] Se conservan en leyendas y tradiciones que pueden tener gran antigüedad, pues, como se ha señalado, las pareidolias documentan los inicios del imaginario humano. Por ello, el estudio de las pareidolias forma parte de la Geomitología,[325] que analiza las explicaciones míticas de los fenómenos naturales del paisaje, que incluyen las pareidolias, además de los fósiles y las huellas «míticas», reales o imaginadas.

En el mundo clásico hay referencias a pareidolias famosas, como la de Níobe petrificada, que fue convertida en piedra por mofarse de Leto, la madre de Apolo y Artemisa. Su imagen es un peñasco que aún se conserva cerca de Esmirna, en la parte oriental de Anatolia, donde todavía da la sensación de una mujer triste y acurrucada. Pausanias, en su *Descripción del Ática* (I,136), cuenta cómo «a esta Níobe yo mismo la vi de cerca cuando subí al monte Sípilo. De cerca es una roca escarpada, que no presenta ninguna forma de mujer, ni llorando ni en otra actitud; pero si te alejas un poco, creerás estar viendo a una mujer llorando y abatida». La misma impresión recogen poetas como Calímaco (*Himno a Apolo*, II,22-23) y Ovidio (*Heroidas,Epístola de Aconcio*, XX,105-106), lo que da idea de la popularidad que pueden tener estas impresionantes peñas.

---

322 Bednarik, 2017.
323 Frazer, 1911.
324 Helvenston y Hodgson, 2010.
325 Mayor, 2004.

31. Pareidolias de la isla de Sagres, con el *Home de Sagres* al fondo.

También en España, como en otros países, existen pareidolias con leyendas bien conocidas, que generalmente se refieren a seres vivos transformados en piedra por castigo, como el caso citado de Níobe o el *Hombre de Sagres*. Un buen ejemplo es *La Maladeta*,[326] en Benasque, Huesca, y otro semejante es *La Mujer Muerta*, en la Sierra de Guadarrama, Segovia.[327] Más interés tiene algunas pareidolias prehistóricas, que se pueden datar a partir del Paleolítico. Ya hemos señalado que los bisontes pintados sobre el techo de la cueva de Altamira aprovechan salientes de la roca, sin duda interpretados como pareidolias por los artistas paleolíticos. Aún más impresionante es la «máscara humana» en relieve situada al final de esa cueva[328] o el impresionante «Hombre-Bisonte» que aprovecha una formación estalactítica vertical en la Cueva del Castillo.[329] Más

---

326 «Rebaños Petrificados de la Maladeta», *Piedras sagradas. Sacra saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas,* Instituto de Estudios Altoaragoneses,Huesca; consultado el 2.5.2020, de http://www.piedras-sagradas.es/rebanos-petrificados-de-la-maladeta-benasque/.

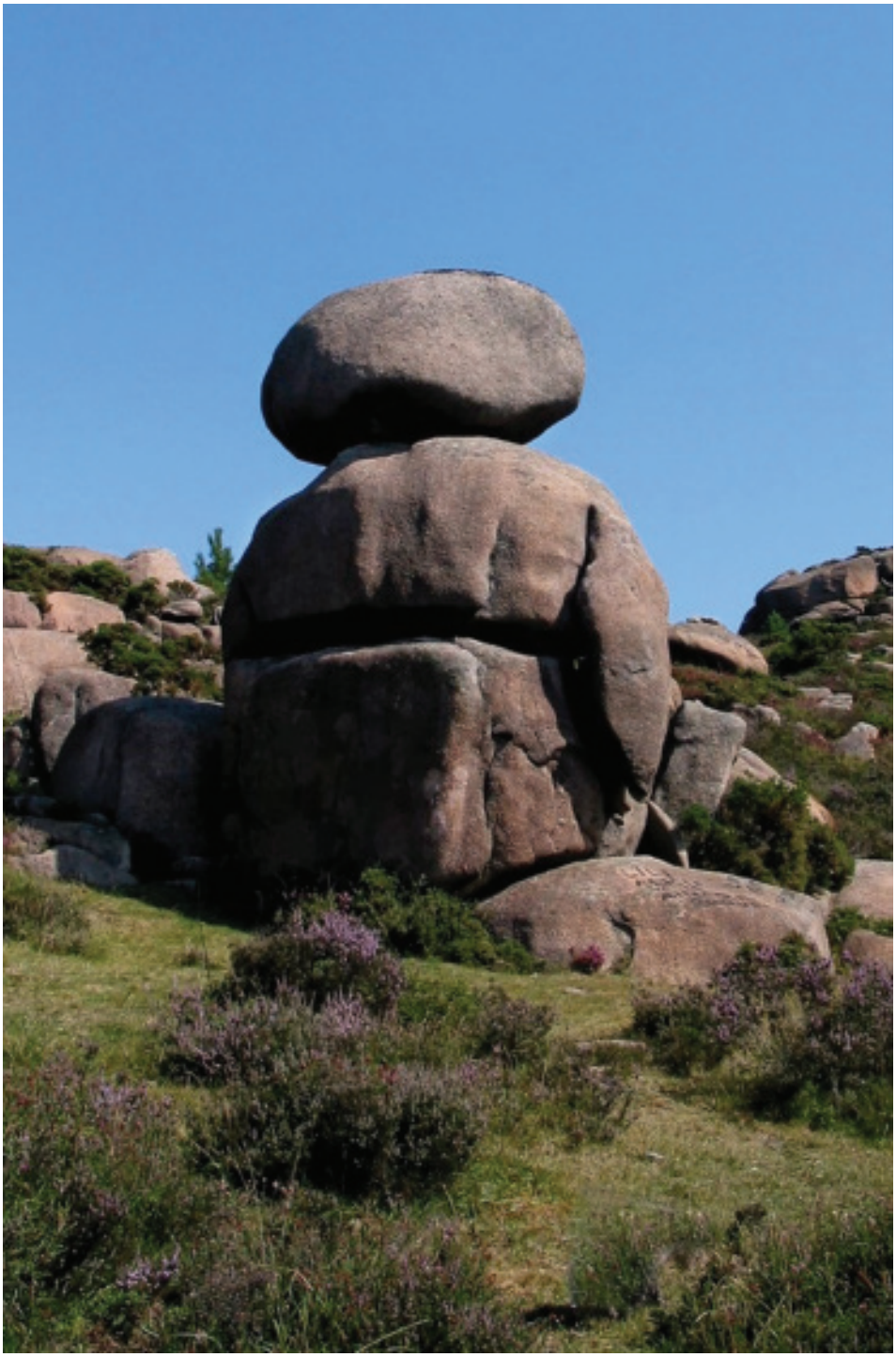
327 Consultado el 2.5.2020, de https://es.wikipedia.org/wiki/La_Mujer_Muerta.

328 Breuil y Obermaier, 1906; Ripoll Perelló, 1972, fig. 22 y 25; consultado el 3.5.2020, dehttp://jadonceld.blogspot.com/2012/12/las-pinturas-de-la-cueva-de-altamira-la.html.

329 Alcalde del Río *et al*. 1911, 169, fig. 162, lám. 85-86; Groenen, 2017, fig. 9; consultado el 3.5.2020, de http://lacienciadivulgativa.blogspot.com/2013/04/el-hombre-bisonte-de-la-cueva-de-el.html.

cercana queda la peña zoomorfa de Peña Tú, en Puertas de Vidiago, Asturias,[330] que pudo ser una pareidolia paleolítica por su perfil de monstruo con la boca abierta visible a gran distancia en todo el territorio circundante.[331] Peña Tú domina una necrópolis tumular megalítica del Neolítico Final y del Calcolítico, fecha en la que el carácter sacro del lugar lo atestiguan una estela y un puñal campaniformes grabados,[332] por lo que es un ejemplo de la larga pervivencia, generalmente milenaria, que pueden tener las pareidolias desde la Prehistoria, como las documentadas en Extremadura y en Toledo, aunque sea un campo difícil y todavía apenas abordado en los estudios prehistóricos, al que ahora se suman estos casos documentados en Galicia.

[330] Hernández Pacheco *et al*., 1914; Arias, 1990, 42 s.; Blas Cortina, 2010.
[331] Blas Cortina, 2010, 101 s., fig. 11.
[332] Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila, 2000, 432.



32. *O Xigante* del Monte Pindo, Carnota, A Coruña (Foto: Isabel Longueira).

33. Altar frente al castro de Alcabre, en la ría de Vigo, Pontevedra.

ALTARES RUPESTRES

PEÑAS, ALTARES Y SACRIFICIOS

Galicia conserva entre sus peñas sacras numerosos *altares rupestres* que siempre han atraído el interés de anticuarios y arqueólogos, aunque no siempre son fáciles de identificar con seguridad. Desde el Renacimiento los humanistas se interesaron por las antigüedades de época prerromana, que incluían peñas y monumentos megalíticos.[333] Este interés prosiguió en los estudios anticuarios de los siglos XVII y XVIII, época en que peñas y monumentos megalíticos se interpretaban como «altares de sacrificios» atribuidos a los druidas o sacerdotes celtas, como explica el estudioso francés Paul Sébillot en un capítulo dedicado a las «Légendes des sacrifices humains».[334] Las mismas tendencias se siguieron en España y Portugal. Por poner algún ejemplo, el portugués Manoel Severim de Faria consideraba en 1609 que las antas eran lugares de sacrificios gentiles y una idea parecida mantenía a fines del siglo XVIII el famoso obispo ilustrado Manuel de Cenáculo.[335] Lo mismo ocurría en la España ilustrada. Fernando José López de Cárdenas, en 1775, consideraba que *aras, sacelos ú ídolos en las montañas, sin otros vestigios de población, denotan los antiguos lucos, ó bosques, donde se juntaban los gentiles á sacrificar á ciertos dioses de noche*.[336] De acuerdo con estas ideas, Gregorio Sánchez de Dios, un ilustrado sacerdote de Casar de Cáceres de fines del siglo XVIII,[337] fue el primero en identificar objetivamente un verdadero «altar de sacrificios», el altar de Lácara, cercano a Mérida, en Extremadura.

Sin embargo, la confusión pervivía a inicios del siglo XIX tanto en Portugal[338] como en España, donde Juan Agustín Ceán Bermúdez describe *unas antas ó losas brutas; con cuatro de ellas se formaba un sacelo, en cuyo centro se colocaban aras, y sacrificaban sobre ellas los gentiles*.[339] Esta tradición pervive más allá de mediados de ese siglo, pues Manuel de Góngora, en las *Antigüedades Prehistóricas de Andalucía*,[340] todavía considera los dólmenes de *Las Peñas de los Gitanos,* en Montefrío, Granada, «aras sacrificatorias de víctimas

---

333 Magnus, 1645, 29-31.
334 Sébillot, 1907, 78-86.
335 Leite de Vasconcellos, 1897, 4-5.
336 López de Cárdenas ,1775, II, 52.
337 Sánchez de Dios, 1794.
338 Kinsey, 1829, 481.
339 Ceán Bermúdez, 1832, 423-424.
340 Góngora, 1868, 88.

humanas». Amparada por el nacionalismo romántico, esta idea de asociar los dólmenes y las peñas con cubetas a «altares de sacrificio» o «altares druídicos» celtas se generalizó por Galicia hasta muy avanzado del siglo XIX,[341] aunque cada vez era más rechazada en ambientes científicos al demostrarse que los dólmenes eran monumentos de función funeraria.[342]

A mediados del siglo XIX, Manuel de Assas comparó los monumentos considerados «célticos», que él conocía en las Islas Británicas y Bretaña, con los de España.[343] Como hemos comentado, distinguía dólmenes, crómlech, menhires, piedras horadadas relacionadas con ritos salutíferos, piedras vacilantes y *Piedras con Pila, que tienen en su parte superior una cavidad de la cual parte una canalita,* por lo que añade que *algunos llaman altares naturales a los monumentos de este género porque los suponen destinados por el culto druídico a sacrificios bárbaros, y que la cavidad era un receptáculo en que se hacía caer la sangre de las víctimas humanas*. Esta interpretación, que sigue precedentes estudios británicos, fue seguida en 1873 por José Villa-Amil y Castro en sus *Antigüedades prehistóricas y célticas de Galicia*,[344] en un capítulo dedicado a los *altares naturales* o *peñas-altares,* que este autor asociaba a sacrificios humanos de los druidas. Sin embargo, a medida que desde mediados del siglo XIX se reconoció que los dólmenes eran sepulturas y no altares druidas, se fue perdiendo el interés por los altares rupestres[345] como reacción frente a la las interpretaciones fantasiosas anteriores. Prueba de ello es que, en 1887, Émil Cartailhac, con cierto desprecio, escribía: *de las descripciones y láminas de D. José Villaamil y Castro se desprende que sus piedras fitas, sus altares, sus peñas altares, sus peñas abaladoiras no nos conciernen*.

Frente a esta reacción excesiva, Salomon Reinach[346] estudió en 1893 las peñas sacras con su amplia visión, aunque sin hacer referencia a los altares, pero a partir de esa época tan sólo etnólogos y especialistas del folclore se ocuparon de su estudio,[347] pues dejaron de ser consideradas monumentos arqueológicos. Marcelino Menéndez Pelayo, otra figura de amplia visión y cultura, admitía con gran sentido común a inicios del siglo XX la existencia de *altares rupestres*,[348] pues en su opinión el hombre *es muy natural que aprovechase como altares ó como oráculos las piedras fitas o hincadas que tanto abundan en la*

---

341 Barros Sivelo, 1875, 76; Murguía, 1865, 509, 516; *id*. 1888, 73-77; etc.
342 Reinach, 1893; *id*., 2005; Sébillot, 1907, 78-86; Déchelette, 1908, 373 s., 378 s.; etc.
343 Assas, 1857, 130-131, fig. 4.
344 Villa-Amil y Castro, 1873, 32-40.
345 Cartailhac, 1886, 146, 191; Vilanova y Piera y Rada y Delgado, 1890.
346 Reinach, 1893; *id.,* 2005.
347 Sébillot, 1902, 175; *id*. 1904, 300 s., «Les rochers et les pierres»; *id*., 1907.
348 Menéndez y Pelayo 1911, 76 y 103 s., con una buena síntesis del tema en su época.

nomenclatura geográfica de la Península, y las vacilantes ú oscilatorias. Gran parte de las cúpulas ú oquedades… están excavadas artificialmente en piedras naturales, lo cual no autoriza en verdad los sueños de altares druídicos en que corría á torrentes la sangre de las víctimas, pero se considera generalmente como indicio de algún concepto simbólico. El pueblo mismo ve algo de misterioso en estas rocas, como lo prueban los nombres de pena d'o altar y penas d'os gigantes y d'os gentíls que ha dado á algunas de ellas, y las raras tradiciones que de otras consignan autores antiguos, prescindiendo de los modernos que pueden ser sospechosos de adulteración literaria.

Sin embargo, al desaparecer en el siglo XX el interés por estos monumentos, tan sólo se realizaron algunos estudios aislados en Galicia, sin duda motivados por la evidencia que suponía la veneración popular a determinadas *pías* y peñas con cubetas, que mantenían tradiciones sagradas de origen pagano apenas cristianizadas.[349] En 1961 Conde-Valvís publicó, con poco sentido crítico, «Un altar de sacrificios humanos»[350] y años después Taboada Chivite analizó las peñas sacras de Galicia dentro de sus estudios etnológicos y dedicó un breve apartado a las *piedras de sacrificio*.[351] Ya a fines de siglo, el estudio dedicado a los *outeiros* por Luis Monteagudo en 1996 resucitó el interés del tema y la publicación el año 2000 del altar rupestre de Lácara como monumento arqueológico[352] ha vuelto a estimular en estos últimos años el estudio de los altares rupestres, que no son sólo documentos etnológicos, sino verdaderos monumentos arqueológicos imprescindibles para estudiar la Prehistoria de la Península Ibérica,[353] en particular en Galicia.[354]

Los *altares rupestres* son, quizás, las peñas sacras más numerosas y, en cualquier caso, las que más han llamado la atención. Por su función, ofrecen una problemática muy específica, pues se supone que fueron utilizadas para ritos sacrificiales,[355] aunque este aspecto fundamental rara vez se ha podido demostrar, aunque existan evidencias significativas. La Historia de las Religiones muestra que los altares más antiguos eran una simple peña o incluso un conjunto de piedras amontonadas, como estipula la Biblia: *Elevaréis allí un altar al Señor vuestro Dios, un altar de piedras no labradas con hierro, un altar de piedras sin trabajar* (*Deut*. 27,5). Una tradición similar existía en el mundo clásico

---

349 Taboada, 1982, 173.
350 Conde-Valvís, 1961.
351 Taboada, 1965, 12 s.; *id*., 1980.
352 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila, 2000.
353 Almagro-Gorbea y Gari, eds., 2017; *id*., e.p. 2020.
354 Barandela *et al.* 2005; García Quintela y Seoane Veiga, 2011; Seoane-Veiga *et al.,* 2013; Santos, 2015.
355 Santos 2007; *id*., 2015; García Quintela, 2019; etc.

(Apollon. Rh. I,1133; II,695),[356] por lo que no debe extrañar que los «altares» celtas fueran peñas naturales, que, por lo general, tenían en su cumbre una *pía*, pila o cubeta, generalmente natural, con canalillos para verter la sangre y otros líquidos. Por tanto, aunque es difícil saber si muchas peñas consideradas altares lo fueron realmente, tampoco hay argumentos objetivos para negarlo de forma tajante, salvo si se niega esta interpretación para oponerse a toda evidencia de «celtismo».[357] El problema es aún más polémico porque también existirían sacrificios humanos,[358] un tema sobre el que tanto se ha exagerado en tiempos pasados.[359] La identificación tradicional de estos altares rupestres como «piedras de sacrificios humanos» se debe replantear, pues no hay testimonios arqueológicos que demuestren la relación entre dichos altares y la práctica del sacrificio humano,[360] pero tampoco hay nada que lo niegue y no hay que olvidar que, entre los celtas, como en tantas otras culturas, el sacrificio humano formaba parte de los ritos, pues era el máximo sacrificio en el mundo indoeuropeo.[361]

Ante esta amplia problemática, es esencial precisar el significado de «altar» y de «sacrificio», dos conceptos ritualmente asociados. La Academia Española de la Lengua define «altar» como «monumento dispuesto para inmolar la víctima y hacer el sacrificio». Altar deriva de *altarium*, de alto, elevado en latín, pero también en esa lengua se denominaba *ara*, cuya etimología se relaciona con la palabra hitita *hašša-*, «hogar»,[362] pues era el lugar donde se quemaba la víctima del sacrificio para hacerla llegar a los dioses, de acuerdo con un rito indoeuropeo ancestral seguramente vinculado al hogar doméstico. Por su parte, *sacrificium* procede de *sacrum facere*, «convertir en 'sacro'»,[363] con el sentido de excluir algo del mundo humano porque pasa a pertenecer a la divinidad. También se puede recordar que, especialmente en Grecia, se distinguía el *altar* o *ara* destinado a los dioses celestes y terrestres, de la *eschara o hestía*, un altar destinado a dioses infernales, héroes y difuntos que estaba al nivel del suelo, como el hogar doméstico, en el que se hacía un agujero, el *bothros,* para verter la sangre del animal sacrificado y alimentar con ella a los *númenes* infernales a los que estaba destinado ese tipo de sacrificio. Estos diferentes tipos de altares los recoge Varrón (*l.l.* 5,96: *dis superis altaria, terrestribus aras, inferis focos adfirmat*), que

---

356 Saglio, 1877; AA.VV., 2004, *passim.*
357 González Ruibal, 2006-2007, 560 s.
358 Brelich, 1966; Bremmer, ed., 2007; Cucina y Tiesler, eds., 2007; Bonnechere y Gagné, 2013; Nagy y Prescendi, eds.2013; etc.
359 Sébillot, 1907, 78-86.
360 Alfayé, 2009, 145-179; Alfayé, 2010.
361 Dumézil, 1947, 123; García Quintela, 1999, 226; López Fernández, 2020.
362 Dumézil, 1977, 280.
363 Toutain, 1911, 973; Prescendi, 2004, 185.

indica que para las divinidades celestes se usan *altaria*, para las terrestres *arae* y para las infernales, *foci* o fuegos a ras de tierra. El sacrificio cruento o de sangre suponía el degüello del animal, tras lo que se procedería a libar su sangre en el *bothros*,[364] antes de descuartizarlo, asarlo y consumirlo en un banquete ritual entre los que hacían el sacrificio. Este rito adoptaba la forma de un banquete en el que participaban dioses y hombres. Mitos bien conocidos, como el de Prometeo, explicaban que el primer hombre o el héroe fundador realizó el primer sacrificio e institucionalizó que la cabeza y las patas, junto a la sangre y las entrañas, se destinaban a la divinidad, de acuerdo con un ritual tradicional,[365] mientras que el resto del animal sacrificado lo comían los participantes en el sacrificio.

Para comprender cómo funcionaría un altar rupestre es interesante el testimonio que ofrece una inscripción romana del santuario de Panóias, Vila Real, Portugal,[366] pues da instrucciones para hacer los sacrificios: *A los Dioses de este recinto sagrado. Las víctimas se sacrifican y se matan en este lugar. Las vísceras se queman en las cavidades cuadradas (lacus) situadas en frente. La sangre se vierte aquí al lado en las pequeñas cavidades (laciculus).* Hay que señalar que se sobreentiende que se denominaban *lacus* las cavidades mayores donde se quemaban las entrañas de las víctimas y *laciculus* eran las menores, para derramar en ellos la sangre, con la misma función que el *bothros* griego. Esta inscripción, además de precisar la terminología, informa que las vísceras de la víctima se quemaban en honor de los dioses, a los que también se destinaba la sangre, por lo que se sobreentiende que la carne del animal sería asada y comida por los participantes en el sacrificio, que era un acto de comensalidad con las divinidades, según la tradición ancestral del sacrificio indoeuropeo. El santuario rupestre de Panóias se fecha en el siglo III d.C. y estaba dedicado a Serapis, Isis y Core, divinidades orientales, pero era una romanización del santuario de los *númenes* locales, los *Numina Lapitearum,* a los que cita otra inscripción,[367] por lo que mantendría rituales indoeuropeos ancestrales de los santuarios rupestres lusitano-galaicos.

La existencia de sacrificios en la Galicia prerromana es un tema polémico, como hemos señalado, en ocasiones con posturas poco razonadas,[368] pero se han conservado algunas tradiciones de sacrificios de sangre. Sobrino Buhigas

---

364 Ekroth, 2002, 60 s.

365 Détienne y Vernant, 1989; Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011, 60; Moneo, 2003, 376.

366 *CIL* 2395e; Alföldy, 1997, 187: *Diis [loci] / huius. Hostiae, quae ca/dunt, hic immolantur. / Exta intra quadrata / contra cremantur. / Sanguis laciculis iuxta / supere funditur. / [G(aius) C(.) Calp(urnius) Ruûnus v(ir) c(larissimus)]*; Santos *et al.,* 2014, 204 s.

367 *CIL* 2395b; Alföldy, 1997, 192 s.; Santos *et al.,* 2014, 210 s.; Gasparini, 2020, 328.

368 Conde-Valvís, 1961.

recoge la tradición de que en el *Con das Sete Pías* situado en un castro de Vilariño, Cambados, *en la cima del monte hay una roca con siete huecos en los que los mouros hacían sacrificios de animales y personas y echaban sangre en ellas para adivinar*[369] y también se contaba hasta el siglo XX que cada vez que nacía un niño había que quitarle un poco de sangre y echarla en las *pías* para que se criara bien.[370] El mismo autor recogió otra referencia medieval a sacrificios de sangre,[371] *quod ad scutrillas attinet habentur ut receptacula sanguinis victimarum* («para que llegue a las cazoletas, consideradas como receptáculos de la sangre de las víctimas»), idea quizás inspirada en el Levítico, pero que no excluye que pueda ser otro testimonio de sacrificios cruentos, como los que recogen las tradiciones del sacrificio de mártires en *pías* y corgos.[372] También es propio de altares que en los montes de San Fiz de Monfero, A Coruña, se cuenta que *los mouros hacían pan en las cazoletas a la salida del Sol y antiguamente los pastores llevaban masa y hacían pan calentando las cazoletas con fuego y después tapándolas con una piedra como si fuera un horno*.[373] Leite de Vasconcellos recoge que en Escandinavia existía la costumbre de untar las *coviñas* de los petroglifos con manteca y que también se solía depositar en ellas ofrendas de flores, monedas, etc. *para obter a protecçâo dos seres mysteriosos que vivem sob os penedos*, como confirman tradiciones similares relacionadas con los *outeiros*, y Vasconcellos también cita que en algunos pueblos de Alemania a las piedras que tenían *coviñas* las llamaban *Totensteine* («Piedras de los Muertos») y que los enfermos que tenían fiebre u otras enfermedades solían soplar las *coviñas* para librarse de sus males, pues era uno de los medios supersticiosos que se utilizaban para transferir las enfermedades.[374] Esas tradiciones se han conservado hasta el siglo XX en las tierras bálticas de tradición indoeuropea como Estonia, donde se han inventariado más de 400 peñas sacras, algunas situadas cerca de fuentes o de un árbol sagrado. Los informes de la Compañía de Jesús sobre las misiones de cristianización de Estonia a inicios del siglo XVII,[375] relatan el año 1601 que los estonios… *guardan piedras, no pequeñas, en sus graneros, que están excavadas en el suelo con su superficie lisa hacia arriba y no cubiertas con tierra, sino con paja; las llaman 'Deyves' («Dioses) y las adoran religiosamente como guardianes de*

---

369 García Quintela, 2004, 57.
370 Taboada, 1980, 173; Aparicio Casado, 1999, 201.
371 Sobrino Buhigas, 1934.
372 Barandela *et al*., 2005, 61.
373 Veiga Ferreira y Sobrino Ceballos, 2017, 175-176.
374 Leite de Vasconcellos, 1988, I, 356 y nota 5, que cita a Desor, 1878, 278.
375 Clemen, 1936, 110; Dowden, 2000, 64.

su cereal y de sus rebaños. El informe del año 1618[376] añade que: *adoran como sagradas ciertas piedras que guardan en la cocina, en los almacenes y en los graneros, que en su lengua denominan «lugares salientes». Para ellos es un pecado terrible profanar estos lugares o que los toque alguien que no sea la persona que tiene el derecho supremo. Derraman sobre esas piedras la sangre de los animales que sacrifican y ponen en ellas una pequeña porción de cualquier comida*. Antes de desaparecer estos ritos en el siglo XX, se pudo constatar la creencia de que las cazoletas era por donde las ánimas pasaban al Otro Mundo y en ellas se ofrecía sangre y las primicias de la leche y de la cosecha,[377] que en algunos casos se quemaba en dichas cazoletas, también usadas para curar enfermedades de la piel y de los ojos,[378] por lo que constituye un testimonio muy interesante de la relación de los altares rupestres con las peñas curativas dentro de creencias animistas relacionadas con los ancestros. A la misma idea apuntan algunos topónimos gallegos, como *Pena do Altar, Cotón do Altar,* etc., que parecen proceder de estos actos rituales paganos, aunque algunos de estos topónimos pueden ser interpretaciones pseudoeruditas, como *A Pedra dos Sacrificios*, que más bien parece una denominación reciente,[379] hecho también documentado en Francia.[380]

Como insistimos más adelante, es difícil diferenciar los altares rupestres en simples peñas con *pías* o cazoletas naturales de las peñas con *pías* o cazoletas que tendrían función curativa, en las que han proseguido prácticas paganas de la antigua *Gallaecia* hasta la actualidad. No es tarea fácil, ya que los datos conocidos hacen suponer que originariamente ambas funciones estarían estrechamente relacionadas. La ofrenda y la curación son dos funciones distintas, pero, si no se conservan referencias míticas o rituales, no se puede saber si las *pías* y cazoletas de una peña sacra son *pías*-altares o *pías*-curativas, pues probablemente tienen el mismo origen y en ocasiones debieron ser las mismas. Un ejemplo pueden ser algunos supuestos «altares», formados por simples *pías* o cazoletas, como las situadas cerca de la capilla del castro de San Amaro (fig. 86), en San Simón de Lira (Salvaterra do Miño, Pontevedra), en las que se solía echar agua para que el cura la bendijera el día de la fiesta del Santo, agua que después utilizaba para bendecir con el hisopo a la gente y a los campos. Este ejemplo contrasta con los sacrificios de animales y de personas que se cuenta que hacían *mouros* sobre las cavidades rocosas que hay en el *Con das Sete*

---

376 Jouët, 1989, 142; Dowden, 2000, 64.
377 Valk, 2008, 67-68, 139 s.
378 Tvauri, 1999.
379 Feijoo Ares, 2011, § 18.1.
380 Reinach, 2005, 29 s.

Pías (fig. 37), pues «en ellas echaban la sangre para adivinar», a lo que se añade que aún en el pasado siglo XX cada vez que nacía un niño había que quitarle un poco de sangre y echarla en las *pías* para que se criara bien,[381] y también es un rito característico el de los montes de San Fiz de Monfero, donde *«los mouros hacían pan en las cazoletas a la salida del Sol… como si fuera un horno»*.[382] En esos relatos legendarios parecen pervivir ecos de los ritos que solían realizar los priscilianistas con las primicias de las cosechas sobre las que efectuaban conjuros y se *consagraban determinados líquidos y ungüentos con imprecaciones al Sol y a la Luna; ungüentos que disminuían en simpatía con sus eclipses y ciclos*.[383] Ese rito se deduce de la lectura de un texto del «*Tratado I*», atribuido Prisciliano, en el que este obispo del siglo IV se defiende de los jueces eclesiásticos que lo acusaban de dedicarse a *consagrar con encantaciones mágicas el gusto de las primicias de los frutos y la esencia de lo maldito al Sol y a la Luna, junto con los cuales desaparecería aquél*.[384] Esta tradición de ofrendas en peñas se conservaba en *A Esculca* (fig. 87), en Santiago de Ermelo, Bueu, Pontevedra, pues en Galicia todavía era frecuente a finales del siglo XIX depositar semillas de cereales y lamparillas de aceite en las *coviñas* que se realizaban en las piedras de las bases de los cruceros de los caminos y también de los pueblos.

El ritual más parecido al de los priscilianistas galaicos era el que se efectuaba hasta hace unos años en la isla de Seil, en Escocia, en donde la campesina más joven de la familia tenía que subir cada primavera hasta la cima de una colina en la que había una pila rocosa. Y una vez allí, tenía que llenarla de leche, pues era una ofrenda que se hacía a los seres del otro mundo, bajo el temor de que si no se realizaba ese rito, se correría el riesgo de perder toda la cosecha.[385] En otros lugares de Escocia también se depositaba leche en las cazoletas de las piedras, pues se creía que les encantaba a los duendes y a otros seres sobrenaturales.[386] A principios del siglo XVIII, los habitantes de las islas Hébridas, al oeste de Escocia, derramaban un poco de leche de vaca sobre determinadas piedras para propiciar a un ser imaginario que llamaban *Browny*.[387] En relación con esa ofrenda de leche recordemos que en el siglo XIX las campesinas que vivían en las aldeas de los montes de Cervantes (Lugo) llenaban una taza con la primera leche de las vacas recién ordeñadas y después la dejaban mirando al este, porque

---

381 Aparicio Casado, 1999, 282, 201.
382 Veiga Ferreira y Sobrino Ceballos, 2017, 175-176.
383 Chadwich, 1978, 77.
384 Prisciliano, 1982, 46.
385 Morris, 1979, 20.
386 Bord, 1982, 47.
387 Martin, 1716, 110.

creían que la aurora naciente y el sol las protegerían contra todos los peligros, *e imploraban su protección con palabras y fórmulas que no han llegado a nuestro conocimiento*.[388] Sin embargo, esas oraciones sí se conservaron en Portugal, sobre todo entre las comunidades de los judíos conversos que también realizaban salutaciones al alba.[389] Hasta hace unos años también era muy frecuente en varios países del norte de Europa ese tipo ofrendas, así como realizar libaciones sobre determinadas piedras o directamente sobre el suelo, lo que nos remite a las que se realizaban en Grecia y en otras culturas enraizadas en un tronco común indoeuropeo. Los testimonios históricos sobre esa práctica de ritos tradicionales muestran que tanto en Lituania, como en Prusia y en Letonia se continuaron realizando en el mundo rural hasta el siglo XX ofrendas de leche y de otros alimentos, que se depositaban en cazoletas de peñas consagradas al culto a la diosa de la Tierra, a las divinidades domésticas y a los antepasados,[390] como hemos ya comentado.

También en Francia hay testimonios del siglo VI d.C. de prácticas populares de ofrendas realizadas en cazoletas. Gregorio de Tours cuenta que los campesinos que vivían en las proximidades de Dijon acostumbraban a derramar vino y sidra en las oquedades que tenía la parte superior de una peña, que, según la creencia popular, eran las huellas que habían dejado los pies de San Benigno de Dijon cuando lo martirizaron. Esas bebidas depositadas en las cazoletas las utilizaban para humedecer los ojos de los que padecían dolencias oftálmicas,[391] lo que evidencia la estrecha relación entre los altares de ofrendas y las cazoletas curativas, ya que podía ser la misma oquedad. En muchos otros lugares de Europa se han realizado ritos semejantes de curación con el agua de las cazoletas rocosas. En algunas localidades de Creuse y en la comarca francesa de Finistère los enfermos solían beber el agua de ciertas cazoletas rocosas creyendo que poseía propiedades curativas,[392] como también ocurría en la citada *Pierre aux neuf gradins* de Soubrebost, en Francia,[393] como hacían las mujeres que no conseguían tener hijos en Niederbronn, en el departamento francés de Vosgos.[394] Igualmente, en Suiza hay muchas piedras con *coviñas* o cazoletas semejantes a las que vemos en los petroglifos gallegos. En Lötschental, en el cantón suizo de Valais, a las cazoletas las llaman *Papatollen*, pues *Papp*, en el dialecto local significa «papilla

---

388 Murguía, 1982, I, 190.
389 Alonso Romero, 2018, 226.
390 Vaitkevièienë, 2011, 105.
391 Gregorio de Tours, 1988, I, 50.
392 Sébillot, 1902, 100, 103.
393 Perrault-Dabot 1907; Louradour, 1964; Sabourin, 2003.
394 Rütimeyer, 1920, 5, citado en Streit, 1984, 49.

de harina» y *tollen* es «hueco». En el siglo XIX todavía existía en ese lugar la costumbre de mezclar agua con harina y hacer con ella una papilla, que después se depositaba en las cazoletas a modo de ofrenda a los espíritus de la naturaleza y a los muertos;[395] rito que era muy parecido al que hacían en los montes de San Fiz de Monfero los *mouros* y los pastores gallegos, como veíamos más arriba, y que recuerda la *mola salsa*,[396] tortas saladas de harina que preparaban las vestales y con las que se iniciaban los sacrificios del ancestral ritual romano, de las que deriva el verbo latino *immolare*, «inmolar», que pasó a significar «sacrificar». Con estas creencias se relacionan en el folclore europeo los enterramientos realizados en los umbrales de las casas, pues explica que en ellos se realizaran ofrendas y ritos dedicados a las almas de los antepasados. La losa o piedra que se suele colocar como umbral en las entradas de las casas es como una puerta simbólica o *limen* que conduce al Otro Mundo. La *pedra liminar* es en Galicia *la parte inferior o escalón, por lo común de piedra, contrapuesto al dintel en la puerta o entrada de una casa*.[397] Muchos labradores de la zona oriental del País Vasco, al terminar sus tareas en el campo, derramaban sobre la tierra un poco de agua y rezaban un padrenuestro por las almas de sus difuntos. Lo mismo hacían sobre el umbral de sus casas, antes de penetrar en ellas, con el agua que llevaban para beber.[398] Una de las leyendas relacionadas con la *Reina Lupa*, que todavía se recordaban en Galicia a mediados del siglo XX, relata que esa mítica *Reina* fue enterrada bajo el umbral de la puerta principal de la muralla del castillo del monte *Pedrullo*, en el Pindo (Carnota, A Coruña).[399]

La perduración de ritos sacrificiales desde Estonia a la Galicia medieval y moderna no debe sorprender, pues la confirman en el País Vasco un interesante testimonio, documentado con toda certeza hasta el siglo XIV, pero es muy posible que ocurriera lo mismo en otros lugares. Por su interés para documentar los sacrificios realizados en altares rupestres, hay que valorar la tradición que mantuvieron los Señores de Vizcaya, desde D. Diego López I (1093-1124) hasta la muerte de Juan el Tuerto (1319-1326), de sacrificar ritualmente las vacas que consumían en una peña, que hay que interpretar que sería un «altar rupestre». Pedro Alfonso de Portugal (1287-1354), Conde de Barcelos, un escritor noble y erudito, recogió en su *Livro de Linhagens*,[400] escrito el año 1340, la genealogía de los linajes más importantes de Castilla y de Portugal. Esa

---

395 Frick, 1943, 169 s.
396 DiLucio, 2020, 197.
397 Rodríguez González, 1960, *v*. liminar.
398 Barandiarán, 1997, 308.
399 Alonso Romero, 1983, 235.
400 Anónimo, 1606, fol. 39r-40v; Barandiarán, 1984, 132.

obra parece haber prosificado ancestrales cantares de gesta celto-vascos[401] que hacen reiteradas referencias a una peña sobre la que se producía la epifanía de la diosa protectora de los López de Haro, de la que se consideraban descendientes, peña en la que, probablemente, se le ofrecían a la diosa vacas sacrificadas. Por su interés, vale la pena recoger algunos pasajes más significativos del relato sobre la *hierogamia* de *Dom Diego Lopez, Senhor de Viscaia, ...e como casou con ua molher que achou andando a monte*.[402] D. Diego López I se desposó con una diosa «maga», que se ha interpretado como la diosa vasca *Mari.* Esta divinidad se le apareció en una cacería *encima de una peña…*, como si fuera una *moura*, y de ella tuvo un hijo y una hija. Cuando una vez cayó prisionero de los moros, su hijo, Iñiguez Guerra, fue *a las montañas* a hablar con su madre para liberarlo *y hallóla encima de una peña….* Esta narración también describe que se ofrecían *sobre una peña* las entrañas de las vacas sacrificadas en la residencia gentilicia: *Y cada vez que el Señor de Vizcaya está… en… Vusturio* (Busturia, Vizcaya),*… las entrañas de las vacas que matan en su casa, … las manda poner… sobre una peña, y por la mañana no hallan allí nada, y dicen que si no lo hiciesen así, que algún daño recibiría en ese día o en esa noche, en algún escudero de su casa o en alguna cosa que mucho le doliese. Y esto siempre lo hicieron así los señores de Vizcaya, hasta la muerte de Don Juan el Tuerto….*

Se trata, sin duda, de una tradición ancestral de sacrificar vacas a la diosa local para tenerla propicia, pues *si no lo hiciesen así, algún daño recibiría*. Este relato sobrentiende que el sacrificio de vacas seguía un ritual pagano, pues explicita que sus entrañas se ponen *sobre una peña,* que hay que suponer, por lógica, que sería un altar rupestre, lo que coincide con lo que prescribe la inscripción del santuario de Panóias. Esta tradición fue mantenida por la Casa de los López de Haro hasta la muerte de Juan el Tuerto el año 1326, pocos años antes de que en 1340 las recogiera el Conde de Barcelos, pero evidentemente procede de ritos prerromanos y explica las funciones y el simbolismo de estos altares rupestres. La diosa es el *numen loci* o divinidad local ancestral protectora de los Haro, que era la familia gentilicia que gobernaba el territorio, y se asocia a una «peña sacra» en la que se produce su epifanía, como en las leyendas de las *mouras* que se aparecen sobre una peña. Esa peña visualiza el *numen loci* y, al mismo tiempo, es su símbolo y el altar donde se le ofrecen los sacrificios, sin duda una tradición de origen pagano prerromano, cuyo uso, en algún caso como éste, perduró hasta bien entrada la Baja Edad Media. Esta noticia es de gran

---

[401] Almagro-Gorbea, 2013, 601 s.; *id*., 2013a, 425 s.; *id*., 2018, 184 s.
[402] Versión de J. R. Prieto Lasa, 1995, 38 s.

interés, pues puede considerarse el único testimonio escrito conservado sobre la compleja función simbólica y ritual de estos altares rupestres y su veracidad no puede ser puesta en duda, pues procede de un personaje erudito e imparcial que lo recogió apenas 15 años después de perderse ese rito, que debió llamarle la atención por su anacronismo y su origen pagano.

Luis Monteagudo abordó la función de estos altares rupestres sobre ideas previamente propuestas por I. de Araujo al relacionarlos con los *outeiros*.[403] Es un tema complejo y de gran interés, que ha sido retomado posteriormente.[404] El *outeiro* sería una altura destacada cerca de la villa o caserío en torno al cual se celebraban las ceremonias rituales de acuerdo con una opinión ya expuesta por el Padre Sarmiento. En el *outeiro* había un altar para depositar las ofrendas a las divinidades protectoras de las gentes y del territorio, altar que habitualmente sería un *penedo* destacado con *pías* y *coviñas*, que servirían para depositar en ellas las grasas y entrañas de animales sacrificados, que se quemarían ritualmente como informa la inscripción de Panóias.

La estrecha relación etimológica de la palabra gallega «*outeiro*» con *altarium*[405] confirma la importancia de los altares rupestres en la cultura galaica. *Altarium* debió significar altar entre los siglos IV-VI d.C., hasta pasar a designar «peñasco, cumbre o altura peñascosa» a partir del siglo VIII. Los *outeiros* serían altares rupestres situados en peñas dominantes que servirían como lugar de culto con ritos ancestrales, que se remontan, al menos, a la Edad del Bronce, como observó Monteagudo,[406] para quien los primeros *outeiros* serían peñas con petroglifos, *pías*, cazoletas y *coviñas* en las que se realizarían ritos impetratorios (fig. 34), que pasaría a los castros prerromanos y de éstos a los *vici* y las *villae* luso-romanas y a los casales altomedievales que las sustituyen. Al extenderse el cristianismo, se procuró trasladar estos ritos del *outeiro* a una capilla para cristianizar las zonas rurales, proceso que nunca llegó a completarse, pero que *explicaría la frecuente proximidad entre outeiro e iglesia, que sería la simple cristianización del Outeiro*.[407] En este sentido, Monteagudo[408] ya señaló la triple proximidad entre castro, *outeiro* y capilla que ocurre en muchos lugares de Galicia,[409] como San Trocado de Santa Comba, Bande o Nosa Señora de Xurés, Lobios, Ourense (figs. 35 y 145).

---

[403] Monteagudo, 1996; Araujo,1980, 111.
[404] Barandela *et al.*, 2005, 54.
[405] Monteagudo, 1996, 55 s.
[406] Monteagudo, 1996, 76.
[407] Barandela *et al.*, 2005: 57.
[408] Monteagudo, 1996: 93-95.
[409] Bouzas, 2013.

34. Conjunto de cazoletas y surcos con una gran *pía* en Riña, Oia, Pontevedra.

El *altarium* o *outeiro* era una peña o *penedo* en un lugar destacado del territorio con *pías* que tendrían la función de *lacus,* donde se quemarían las entrañas y grasas de las víctimas, y con canales, *coviñas* o *laciculi* para las libaciones a las que hace referencia la inscripción citada de Panóias. Estas peñas tenían la función de altar para celebrar los sacrificios y ritos cultuales por lo que en ellas se depositarían ofrendas «sacrificadas» a las divinidades protectoras, lo que eran el principal elemento aglutinante de la sociedad. Los *outeiros* eran un espacio sagrado de carácter numínico y onfálico, en el que se entraba en contacto con el *numen* o divinidad tutelar ancestral del territorio y de las gentes que lo habitaban. Ese *numen* ancestral era padre y patrono de los vivos y de los muertos, lo que explica la costumbre de enterrarse en el *outeiro* donde residían los ancestros y el *numen* protector. De esta costumbre de enterrarse en lugar sagrado procede la tradición de enterrarse en la iglesia y también explica la tradición de encender luminarias en los *outeiros* para propiciarse a las ánimas de los antepasados enterrados.[410]

[410] Monteagudo, 1996: 85.

35. Peña con cubetas sobre la que se asienta la ermita de Ntra. Sra. de Xurés, Lobios, Ourense.

Como es bien sabido, muchas creencias y ritos paganos perduraron en un proceso de «larga duración», en especial en lugares apartados y entre la población rural, los *pagani* que vivían en los *pagi* o territorios del campo. Esas ceremonias de tradición pagana en las que participa todo el pueblo son muy características de la religiosidad popular gallega y del norte de Portugal.[411] El profundo arraigo de estas costumbres populares, muy coherentes con su visión de la vida y del mundo, explica la relación de los *outeiros* con el priscilianismo y sus connotaciones astrales y ascéticas.[412] El Concilio de *Caesaraugusta,* celebrado el año 380 contra la doctrina y prácticas de Prisciliano, condenó el ir a lugares ocultos de los montes, que Monteagudo supuso que serían *outeiros*,[413] lo mismo que prohibió andar descalzo, probablemente para no pisar esos lugares sagrados paganos, una tradición que aún se conservaba en la *Pedra de Nossa Senhora*, en Mondim da Beira.[414] De este modo prosiguieron las ofrendas a las «ánimas» o *numina* ancestrales de tradición pagana en el «campo», probablemente en un *outeiro,* a pesar de las reiteradas prohibiciones y condenas, desde San Martín de Dumio[415] a numerosos concilios.[416] Sin embargo, prosiguió el culto en los *outeiros* en época visigótica y el XI Concilio de Toledo, del año 675, en su canon XI, *De cultoribus idolorum* («De los que rinden culto a los ídolos»), condena a los *cultores idolorum, veneratores lapidum* («a los adoradores de ídolos, a los que veneran las piedras»). Esta tradición ritual perduró en la Edad Media, pues en el ejército de Alfonso II (c. 760-842) había paganos y el año 966 el monasterio de Abelio fue asaltado por gentes cristiano-paganas, tal vez los últimos seguidores del priscilianismo, que terminaron subiendo a diversos

411 González Pérez, 1987, 141; Barandela *et al.*, 2005: 57.
412 Barandela *et al.*, 2005, 58.
413 Monteagudo, 1996, 100-102.
414 Leite de Vasconcellos, 1882, 98, § 207.
415 Barlow, ed., 1950, 159-203, con la edición crítica de *versión correctione rusticorum*; Chaves 1957; Maciel 1980, 553; Jove Clols, 1981; García Fernández-Albalat 1999, 28 s.; Castro 2001, 169 s.; Breukelaar 2004, 915-919; etc.
416 Castro, 2001 y más adelante, véase el apartado dedicado a la cristianización.

outeiros».[417] En plena Edad Moderna, las *Constituções de Braga de 1594* prescriben *«que as processões não vão a outeiros, nem penedos»*, a pesar de lo cual estos ritos prosiguieron en muchos lugares, como evidencian las ermitas y santuarios asociados a una peña o *lapa*, generalmente con una clara disposición topoastronómica,[418] que es dónde se celebran los ritos, como ocurre en casos tan llamativos como Nossa Senhora de Castelinho, en Avessadas, Portugal y otros ejemplos señalados. Y algunas de estas tradiciones han perdurado hasta la actualidad, como se analiza en el próximo apartado.

La interpretación de *outeiro* como altar tiene importantes connotaciones religiosas, pero también históricas y sociales. Monteagudo calculó en más de mil los *outeiros* conocidos,[419] cifra que puede parecer exagerada, pero que no lo es, pues en Galicia se conocen más de 500 topónimos con *outeiro* y otros 700 en el norte y centro de Portugal, topónimos que han perdurado desde la Edad Media a la actualidad. Además, se ha discutido si los topónimos terminados en -*bre*, tan característicos de Galicia, que se supone que designaban un castro o la altura fortificada en los que éste se sitúa, no podrían referirse al propio *Outeiro*,[420] ya que el *outeiro* era un elemento onfálico aglutinador de la población por ser la sede de su *numen loci,* patrono y protector del territorio y de sus habitantes, por lo que constituía su identidad social, ideológica y religiosa según sus creencias y su visión del mundo. Si a los *outeiros* se añaden las peñas sacras con otras funciones y los *outeiros* y peñas sacras que han debido desaparecer a lo largo del tiempo, la cifra de mil *outeiros* calculada por Monteagudo debe considerarse mínima, pues su número más bien se aproximaría al de los más de cuatro mil castros conocidos en Galicia,[421] cada uno de los cuales tendría, al menos, su propio *outeiro*. Es un dato importante, aunque pocas veces valorado, que permite hacernos una idea del gran número de peñas sacras que existirían en Galicia, dato que se puede extrapolar al resto de la *Hispania* granítica, en la que el número de peñas sacras pudiera elevarse a varios miles. Este sencillo cálculo supone una aportación muy significativa para comprender y captar la verdadera dimensión de la religión popular y del «paisaje sacro» prerromano, que de otro modo no se llega a sospechar.

Estos conceptos revelan el significado que tendrían los altares rupestres y permiten conocer con objetividad sus ritos, también documentados por algunos bronces lusitano-galaicos con escenas de sacrificio.[422] El sacrificio requeriría

---

417 Monteagudo, 1996, 104.
418 Bouzas, 2013.
419 Monteagudo, 1996, 58-59.
420 Monteagudo, 1996, 95.
421 Barandela *et al.* 2005, 56, 58.
422 Armada Pita y García Vuelta, 2003; Castro Vigo, 2009; García Quintela, 2019.

instrumentos, entre los que destacan cuchillos de bronce,[423] un fuego sacrificial, difícil de documentar arqueológicamente, quizás por no realizarse en la peña sacra o por falta de estudios arqueométricos,[424] y el acto de sacrificar al animal, como los toros, ovejas y cerdos que testimonia la epigrafía.[425] El santuario lusitano de Cabeço das Fráguas,[426] en Guarda, Portugal, hace referencia a un *suovetaurilium* o sacrificio ancestral de un cerdo, una oveja y un toro a las divinidades locales, pero tampoco se deben olvidar las referencias, escasas pero seguras, a sacrificios humanos entre los lusitanos que refiere Estrabón (III,3,6-7),[427] pues fue práctica habitual en la Edad del Hierro,[428] aunque no hay evidencias de dónde se realizaban.

Sin embargo, en muchos casos no tenemos seguridad para asegurar que una peña era un altar, ni siquiera las que ofrecen entalladuras o escalones de acceso, que generalmente se identifican como altares. Estas dudas aún son mayores en muchas peñas que ofrecen *pías* o cubetas naturales producidas por la erosión y que se han asociado a ritos sacrificiales. A inicios del siglo XX, José Ramón Mélida sugería que el altar de Lácara «*pudo ser utilizado para sacrificios ó para observatorio*»,[429] esto último, probablemente, por su ubicación topoastronómica. En efecto, muchas de estas peñas sacras, por su situación, permiten precisar las fechas del calendario por la salida y puesta de los astros en el horizonte, pero faltan análisis topoastronómicos que lo confirmen. Esta característica pudo servir para precisar el calendario de las festividades y también como *auguraculum* o lugar ritual para observar los augurios que era necesario efectuar antes de un sacrificio, por lo que las peñas sacras denominadas altares, lo mismo que los *outeiros,* debieron tener funciones complejas. Sin estudios más exhaustivos es necesario ser prudentes en las interpretaciones, pues entalladuras de acceso pueden aparecer en peñas sacras que no eran altares, como las que tenían funciones curativas, como ocurre en la *Cama do Santo* (figs. 94 y 108), de San Mamede, en Lousame, Noia,[430] y las peñas con *pías* curativas de San Martiño de Monte Castelo, al sur de Viveiro,[431] si no se trata de altares transformados posteriormente en peñas sacras sanadoras. Además, el agua de las *pías* de algunas peñas sacras servía para bendecir las cosechas y los

[423] Armada y García Vuelta, 2003; García Quintela, 2019, 60 s.
[424] Santos, 2015, 1085, 1105.
[425] García Quintela, 1999, 226 s.; *id*., 2019.
[426] Schattner y Santos, eds., 2010.
[427] García Quintela, 1999, 229 s.; *id*., 2019, 71 s.
[428] Green, 1998; *id*., 2001.
[429] Mélida, 1914, 13-14.
[430] Alonso Romero, 2014, 83 s.
[431] Quintía Pereira, 2017, 143.

campos, pues tenía carácter profiláctico y sanador,[432] por lo que no deben confundirse con altares. Esta dificultad para determinar la función como altares de las peñas sacras se evidencia en la *Pierre aux neuf gradins* («Piedra de los nueve escalones») de Soubrebost,[433] en el departamento de Creuse, en el centro de Francia, lo mismo que ocurre con muchas de las peñas con *pías* o cubetas de Galicia, que parecen haber sido polifuncionales, pues pudieron ser altares que se convirtieron en *pías* curativas. La peña de Soubrebost se ha comparado con el altar de Ulaca por su monumental escalinata de acceso, pero, según la tradición local conservada hasta inicios del siglo XX, el agua de sus cubetas servía para curar la fiebre y enfermedades de la piel y del cabello, como la tiña de los niños, para lo que se sumergía su cabeza en las cubetas,[434] tras lo que se arrojaba en ellas una aguja de cabello o se dejaba alguna prenda de tela, aunque también tenía funciones propiciatorias, pues las chicas que deseaban casarse o las esposas que deseaban asegurar la fidelidad del marido arrojaban agujas de cabello a las cubetas o bebían el agua recogida en ellas. En consecuencia, la función de altar puede aceptarse para muchas de estas peñas, pero hay que tener en cuenta las imprecisiones señaladas para interpretar estos monumentos, dificultad acrecentada por la parquedad de los datos disponibles.

TIPOS DE ALTARES RUPESTRES

Los altares rupestres identificados en Galicia son cada día más numerosos y complementan el conocimiento de estos monumentos tan característicos de la *Hispania Céltica.* Por lo general, se suelen reconocer por tener escaleras o entalles para subir a su cumbre, por haberse retallado las cazoletas o los canalillos de evacuación para los ritos sacrificiales que en ellos se celebraban y en algún caso excepcional por inscripciones, lo que permite, teóricamente, diferenciarlos de otras peñas sacras con función propiciatoria, de adivinación, curativa y con otras funciones menos frecuentes que se analizan más adelante.

En Galicia, sin embargo, hay muchos altares y *outeiros* que no ofrecen estructuras labradas, ni escalones de acceso ni han sido retocadas sus *gnammas*, popularmente denominadas *pías* o cubetas, ni sus canalillos. Probablemente la mayoría de los casos serían altares con *pías,* pilas o cubetas naturales, denominadas *gnammas*, que se forman en los procesos erosivos del granito.[435]

---

[432] Taboada, 1980, 171; Monteagudo, 1996, 88; García Quintela, 2004, 57.
[433] Perrault-Dabot, 1907; Louradour, 1964; Sabourin, 2003.
[434] Bonnafoux, 1874, 3.
[435] Vidal Romaní, 1984; *id*., 2001, 75, fig. 3; Vidal Romaní y Twidale 1998, 269 s.

Por esta causa es difícil identificarlos, ya que se confunden con cualquier peña con cubetas naturales si no hay elementos objetivos que indiquen que tuvieron función sacra. Esta función sólo se puede determinar por su contexto, por haberse conservado alguna tradición mítica o ritual o por especiales características topográficas o topoastronómicas.[436] Sin embargo, es lógico suponer que los altares naturales debieron ser más numerosos que los que hoy se pueden identificar gracias a que ofrecen señales de actividad humana, como se ha indicado al hablar de los *outeiros*, como también parece probable que los altares naturales serían los más antiguos, aunque algunos hayan podido tener un uso muy prolongado.

Los altares generalmente son peñas aisladas en las que la estructura sagrada es la propia «peña sacra», que suele tener un emplazamiento topoastronómico, como *ElPedrón* de San Miguel de Celanova[437] (figs. 36 y 48). En otras ocasiones el altar pudo estar inscrito en un área sacra que no siempre es posible reconocer en la actualidad, pues formaría parte de santuarios naturales o *loca sacra,* que deben considerarse la continuidad de *nemeta* celtas, por lo que generalmente tienen una clara orientación topoastronómica,[438] como el famoso altar de Ulaca, Ávila.[439] Estos santuarios pudieran identificarse con el topónimo medieval *Nemitus*,[440] sin duda derivado del celta *nemeton,* que era un santuario orientado astronómicamente según la tradición indoeuropea.[441] Estos santuarios rupestres son de tamaño reducido y de estructura sencilla. Un ejemplo es el santuario de la *Fuente de la Higuera* de Torreorgaz, Cáceres,[442] dedicado a la diosa *Laneana*, un *numen* lusitano de carácter acuático, a juzgar por su teónimo femenino y por estar vinculado al manantial allí existente.[443] La fuente surge debajo de un gran berrocal granítico en el que se grabaron dos inscripciones. La más próxima al manantial indica el nombre del *numen* local, *Laneane / s(acrum),* («Consagrada a [la diosa] Laneana»), que puede compararse a la figura e inscripción de la diosa *Nabia* que aparece sobre la *Fonte do Ídolo* de Braga.[444] La segunda inscripción tiene el interés de señalar los límites del *locus sacrum* o santuario: *Locus / consecratus / in circum / pedes CL* («Lugar consagrado 150 pies alrededor»), lo que indica que tenía 150 pies de diámetro, unos 45 m, un tamaño bastante reducido, pero similar al de otros santuarios lusitanos, como el de Cabeço

---

436 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila, 2000.
437 García Quintela y Seoane-Veiga, 2011.
438 Bouzas, 2013; García Quintela *et al.*, 2014.
439 Pérez Gutiérrez, 2007.
440 Seoane-Veiga *et al.,* 2013, 20 s.
441 Almagro-Gorbea y Gran Aymerich, 1991, 192 s.
442 Callejo Serrano, 1965, 21-22, nº 10-11; Esteban Ortega, 2007, nº 348; Santos, 2015, 1057-1058.
443 Olivares, 2002, 31-32.
444 Garrido Elena *et al*., 2008.

36. *El Pedrón* de San Miguel de Celanova, Ourense, con el que se alinea la capilla mozárabe y la iglesia barroca.

das Fráguas, en Portugal.[445] También se han identificado en Galicia santuarios de este tipo en las alturas dominantes de un territorio para sacralizarlo, como ocurre en muchos castros, como los de Santomé, San Vicenzo de Avión, San Cibrán de Las o Santa Mariña de Maside, donde las peñas con pilas forman una «croa» o «corona».[446] Esta tendencia a sacralizar el territorio para protegerlo «mágicamente» perduró tras la cristianización, lo que explica las numerosas capillas y ermitas situadas en lugares elevados de gran visibilidad,[447] en ocasiones incluso con intervisibilidad de unas a otras, lo que no solo ocurre en Galicia, pues el mismo fenómeno se ha observado en Extremadura y en territorios de la antigua Celtiberia. Muchos de estos lugares de culto popular perduraron desde época celta hasta la Edad Media e incluso hasta tiempos actuales, pues el fenómeno de cristianización mantuvo viva la relación entre la peña sacra, transformada en ermita, y el castro y después, entre la peña, el castro y la aldea.[448]

---

445 Schattner y Correia Santos, eds., 2010.
446 Seoane-Veiga *et al.,* 2013, 39 s.
447 Bouzas, 2013.
448 Barandela *et al.,* 2005, 43, n. 74.

La tipología de los altares rupestres es compleja, en especial en Galicia, donde son numerosos y variados, pues además hay que diferenciar el altar como peña sacra del santuario como lugar para el culto colectivo, ya que son dos cosas distintas, aunque estén relacionadas. Israel Barandela, Ladislao Castro, José Manuel Lorenzo y Rafael Otero abordaron el año 2005 una clasificación de los altares rupestres de la *Gallaecia*, aunque los equipararon a santuarios, lo que no es del todo exacto. Consideraban que estos monumentos estaban mal definidos en los estudios precedentes de Francisco Marco Simón en 1996 y de Antonio Rodríguez Colmenero del año 2000, por lo que analizaron 16 casos orensanos.[449] Este análisis les permitió definir dos tipos, el *tipo 1º* con *pías* o gnammas naturales y un *tipo 2º* con las *pías* o cubetas rectangulares talladas por el hombre. Otra clasificación plantearon en 2013 Yolanda Seoane-Veiga, Marco García Quintela y Alejandro Güimil al clasificar los lugares de culto rupestres de la Edad del Hierro.[450] En su trabajo distinguieron: a) estaciones de arte rupestre; b) grandes rocas monumentalizadas, con escaleras, cavidades y canales, además de termoclastos; c) rocas con cavidades aisladas de otras estructuras arqueológicas; d) rocas que parecen configurar una «arquitectura ambigua», natural o apenas trabajada, que pueden tener alineaciones astronómicas y/o función simbólica que se ha mantenido en romerías; e) saunas galaicas; f) acrópolis de castros en las que existen formas peculiares de integrar y disponer el contexto rocoso. Esta clasificación no diferencia peñas sacras de santuarios y de saunas y, además, usa criterios de clasificación heterogéneos, por lo que reconocen que es necesario *un estudio caso por caso pues operamos sobre una muestra de contornos mal definidos*. Y algo parecido ocurre con la clasificación de M.ª J. Correia Santos[451] al no diferenciar entre santuarios y peñas sacras y mezclar las *peñas-altares* con las *peñas-trono*, que se analizan más adelante.

Los altares rupestres de Galicia son característicos de todas las tierras graníticas hispanas, aunque también se extienden por áreas calcáreas de la *Hispania Céltica*. En consecuencia, los altares de Galicia se deben clasificar como los del resto de *Hispania*, ya que monumentos similares se conocen en Portugal, en Extremadura, en la zona de Salamanca-Zamora, en Ávila y Toledo y, con menos frecuencia, llegan a Andalucía y hasta las actuales provincias de Burgos, Soria y Cuenca y, probablemente, hasta Huesca y Barcelona.

En la *Hispania Céltica* se pueden diferenciar tres tipos: *altares naturales*, *altares de tipo Lácara* y *altares de tipo Ulaca*. Los *altares naturales* carecen de alteraciones humanas o éstas son mínimas, por lo que son difíciles de

[449] Barandela *et al.,* 2005.
[450] Seoane-Veiga *et al.,* 2013: 23-25.
[451] Santos, 2015, 1009 s. y 1098.

identificar al no ofrecer transformación antrópica; teóricamente serían los altares más primitivos, como se ha dicho, aunque su uso ha podido perdurar mucho tiempo. El *tipo Lácara* es una peña con toscos huecos o entalladuras para acceder a la cumbre y deben considerase de la Edad del Bronce, anteriores al empleo del hierro, pero es un tipo que, por el momento, apenas se conoce en Galicia, aunque sus características entalladuras de acceso aparecen en peñas sanatorias, alguna de las cuales, como las de San Martiño do Castelo, cerca de Viveiro, pudiera haber sido originariamente un altar. Finalmente, los *altares de tipo Ulaca* ya ofrecen escalones tallados con instrumentos de hierro, lo que indica una cronología de los últimos siglos a.C., tipo que está bien representado en Galicia.[452]

Esta sencilla clasificación de los altares de la Península Ibérica no siempre se adapta a los numerosos altares gallegos por la diversidad de formas que ofrecen. La dificultad se acrecienta porque, a pesar de su interés, nunca han sido catalogados, ni por la Administración ni por los equipos científicos de investigación que trabajan sobre estos temas, y sin un *corpus* o catálogo bien realizado es difícil clasificarlos, pero no es éste el lugar para inventariar los altares rupestres gallegos, pues todavía hay muchos desconocidos, aunque recogemos algunos ejemplos ilustrativos de los tipos principales.

A esta dificultad se añade la de poder distinguir los «altares» con simples *pías* o cazoletas naturales de las peñas con *pías* o cazoletas de función curativa y apotropaica, a las que todavía hoy se atribuyen virtudes y propiedades sanadoras.[453] Ofrenda y curación son para nosotros funciones distintas, aunque resulta muy difícil diferenciar de forma objetiva la función de las *pías* y cazoletas de las peñas sacras si no se han conservado referencias rituales o míticas, pues, probablemente, las *pías*-altares y las *pías*-curativas tienen el mismo origen y, en ocasiones, deben ser las mismas.

ALTARES EN PEÑAS CON *PÍAS* O CUBETAS NATURALES

Muchas peñas graníticas por efecto de la erosión ofrecen microformas, que en ocasiones son llamativas, como oquedades generalmente de forma circular, de 3 cm a 1 m de diámetro, denominadas *gnammas*.[454] En castellano se suelen denominar cubetas, pilas, pilancones o piletas y *pías* en gallego y, si son pequeñas, *coviñas* o cazoletas, mientras que en francés se denominan *bassins* o *cuvetes* y en inglés, *rock-bassins*. En ocasiones se asocian a surcos o canalillos, *corgos* en gallego, por donde desagua el agua de lluvia.

---

[452] Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila, 2000; Almagro-Gorbea, 2017a, 17.
[453] Taboada, 1980.
[454] Vidal, 1989, 102 s.; Vidal y Twidale, 1998: 271 s.; Uña Álvarez, 2002.

En muchas áreas atlánticas, como Galicia o Bretaña, donde también son frecuentes,[455] muchas de estas peñas con *pías* han sido objeto de veneración popular, lo que evidencia su carácter sacro, pues el líquido almacenado es agua lustral, agua pura procedente del cielo, por ser agua de lluvia, que es la que se debe utilizar para ritos que, la inmensa mayoría de las veces, tienen funciones de fecundidad y de sanación. Estos ritos se consideraban tradiciones originarias del mundo pagano, que habrían sido cristianizadas.[456] En consecuencia, estos monumentos llamaron la atención de los anticuarios y celtistas desde el siglo XVIII[457] (fig. 3), quienes, en muchas ocasiones sin fundamento, los interpretaron como *altares de sacrificios* atribuidos a los druidas y a sus cultos, idea que ya fue discutida en esa época.[458]

Estos «altares naturales» sin transformación antrópicano son fáciles de identificar con objetividad al ser peñas naturales, lo que plantea un problema difícil, salvo cuando ofrecen evidencias de intervención humana para regularizar la cubeta o *pía* o el *corgo* o canalillo de desagüe o cuando su situación, su contexto arqueológico o los ritos o leyendas conservados permiten identificar su función, que, aun así, puede plantear dudas. No es un problema exclusivo de los altares rupestres gallegos, pues los arqueólogos franceses del siglo XIX ya se enfrentaron a él. Édouard Piette y Julien Sacaze, en una comunicación a la *Société d'Anthropologie de Paris* del 5 de abril de 1877 sobre las piedras sacras de los Pirineos, señalaban que *había piedras con cubetas que no estaban trabajadas y que rara vez presentaban alguna característica que permitiera distinguirlas de otras grandes piedras dispersas por la zona. Muchas de ellas pasarían desapercibidas a cualquier observador si no llamara la atención las tradiciones locales y el culto que les dan los habitantes... En vano los sacerdotes las combaten abiertamente, pero sin conseguir eliminarlas de los corazones. En vano han destruido secretamente estas piedras, vestigios de un paganismo tan persistente, en particular aquellas en las que se reúnen chicos y chicas*.[459] La dificultad para identificarlas se acrecienta porque en ocasiones se consideran como altares algunas peñas sin evidencias que testimonien esta función,[460] como puede ocurrir con los lagares o lagaretas rupestres,[461] confundidas con altares desde el siglo XIX[462] y que, por

---

[455] Mathieu, 1984.
[456] Taboada, 1982, 173.
[457] Grose, 1783.
[458] Caumont, 1830.
[459] Piette y Sacaze, 1877, 16 s.
[460] Serna, 2009.
[461] Cardoso, 1956; Suárez Piñeiro, 2005, 61.
[462] Sanguino, 1917; Martin Gil, 1932; Ramón y Fernández-Oxea, 1947; Almeida *et al.,* 1999; etc.

37. *Con das Sete Pías*, Cambados, Pontevedra.

su forma rectangular en Galicia, en ocasiones se pueden confundir con pilas rituales, lo que aumenta la confusión y obliga a tener prudencia.

En Galicia muchas peñas pueden interpretarse como *altares rupestres naturales* con *pías* o piletas y *corgos* o cubetas, dada la abundancia de paisajes graníticos, aunque sólo se pueden identificar con seguridad algunos con las precauciones señaladas, como el citado *Con das Sete Pías* (fig. 37) de Santo Adrián de Vilariño (Cambados, Pontevedra). El interés por estos monumentos se inició en el siglo XIX y prosiguió en el siglo XX,[463] en especial por los estudiosos de mediados del siglo,[464] pero su interés se ha renovado en estos últimos años.[465] Monteagudo consideró que los primeros *outeiros* serían las peñas con petroglifos, que databa a partir de la Edad del Bronce. Pero altar y

[463] Bouza Brey, 1931.
[464] López Cuevillas y Lorenzo, 1952; López Cuevillas, 1954; *id*., 1956; Conde-Valvís, 1961; Monteagudo, 1996.
[465] Alonso Romero, 2007; Rodríguez Colmenero 1999; Barandela *et al.,* 2005: Seoane *et al.*, 2013; Quintía Pereira, 2017, 137 s.; etc.

petroglifo son dos elementos distintos que hay que diferenciar, como son dos elementos distintos los altares y las inscripciones que puedan tener. Es evidente que puede haber altares con petroglifos, la mayoría de las veces porque la peña sacra ha debido atraer al petroglifo, como en la famosa *Laxe das Rodas*, cerca de Muros,[466] en la que los petroglifos de carácter solar y calendárico se sitúan en la base del verdadero *outeiro*, cuya cumbre ofrece profundas cubetas naturales, algunas comunicadas entre sí (fig. 38), que debe considerarse el altar verdadero. En consecuencia, se debe admitir una primera fase, más antigua, con *pías* o cubetas naturales, probablemente anterior a la Edad del Bronce, aunque sea difícil de fechar, si bien estos altares naturales debieron seguir en uso hasta la Edad del Hierro y han perdurado en tiempos posteriores.

Existen algunos indicios fehacientes de la antigüedad de los altares naturales. Peña Tú, en Puertas de Vidiago, Asturias,[467] es una gran peña que parece haber sido un altar, pues ofrece cubetas y canalillos de desagüe en su cumbre. Esta peña se asocia a la necrópolis de túmulos megalíticos de la Sierra Plana de la Borbolla, datada en el Neolítico Final y el Calcolítico, y además tiene grabados una estela y un puñal campaniformes que aseguran su cronología Calcolítica.[468] También la asociación de algunos altares a peñas con petroglifos,[469] como la citada *Laxe das Rodas*, en Muros, A Coruña,[470] indican una cronología anterior a la Edad del Bronce en que se fechan sus petroglifos y en Extremadura diversas peñas sacras se asocian a covachas con pinturas o grabados del Neolítico y Calcolítico a la Edad del Bronce.[471] A pesar de su aparente antigüedad, estos altares en peñas naturales evidencian en ocasiones un uso de muy «larga duración». La ermita del Coto de San Trocado, San Amaro-Punxín, Ourense,[472] está situada en alto y dominando el territorio, por lo que debió ser sede de una anfictionía o alianza de aldeas cuya festividad se celebra el 15 de mayo; bajo su esquina sureste se conserva una *pía* de 40 x 30 cm que fue respetada al edificar la capilla, como otros *penedos* graníticos próximos con cazoletas. Otro caso similar es la capilla de Ntra. Sra. de Xurés, en Lobios, Ourense, levantada igualmente a partir de una peña con una constelación de *pías* naturales (figs. 35 y 145). Otro ejemplo a destacar es la cúspide del Monte Pindo, en Carnota, una montaña sagrada, como evidencian sus peñas sacras, tradiciones rituales y

---

466 Alonso Romero, 1981; *id*., 1983; Monteagudo, 1996, fig. 23a.
467 Hernández Pacheco *et al.*, 1914; Arias, 1990, 42 s.; Blas Cortina, 2010.
468 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila, 2000, 432.
469 Monteagudo, 1996; García Quintela y Santos Estévez, 2000; Vázquez Martínez *et al.,* 2018, 70-73.
470 Alonso Romero, 1981; *id*., 1983.
471 Correia Santos, 2010a; *id*., 2014; Esteban, Ramos y San Macario, 2011; *id*., 2014; Almagro-Gorbea *et al*., 2020, 227 s.
472 Castro, 2001: 234 s., fig. 66.

38. Cubetas naturales de la cúspide de la *Laxe das Rodas*, Muros.

39. Cúspide del Monte Pindo, en Carnota, con las cubetas características y el cabo Fisterra al fondo.

40. Pía exenta de Mougás, Oia, Pontevedra.

leyendas vinculadas a la Reina Lupa.[473] Su cúspide ofrece una forma de morra de tipo onfálico, que acentúa su carácter de centro sacro del amplio territorio que desde ella se domina, por lo que las *pías* o cubetas existentes (fig. 39), llenas de agua lustral, debieron tener una función ritual, que actualmente se ha perdido. Una variante de estas *pías* naturales pueden considerarse algunas *pías* exentas, como la *Pía de Mougás*, conocida por *Bouza Fariña* (fig. 40), descubierta en 1894, en un bloque granítico con una inscripción romana: *Sili Eorini lacvvs hostivm («Pía de Silio Eorino para las víctimas»)*[474] y otra *pía* exenta en un gran bloque granítico irregular labrado por sus cuatro caras procede del Monte da Lagoa (Lalín), cerca de Pontepedroso (Rodeiro), que se conserva en el Asilo de Carballiño, Ourense.[475]

ALTARES «TIPO LÁCARA»

Los altares de *tipo Lácara* se caracterizan por ser una peña con toscos agujeros o entalladuras para acceder a la cumbre. Altares de este tipo son muy raros en Galicia, ya que sólo se conocen 3 o 4 casos, probablemente por no haberse identificado, pues las características entalladuras de acceso que los caracterizan sí aparecen en peñas asociadas a ritos sanatorios, como las citadas de *San Martiño do Castelo*, cerca de Viveiro, o en la *Cama do Santo* de San Mamede, en Lousame. En Galicia, destaca el altar localizado en un gran berrocal que domina el recinto superior del Castro de San Vicenzo, en Avión, Ourense,[476] que ofrece una serie de siete entalladuras alternas en la roca que facilitan el acceso hasta su cúspide (figs. 41 A-B). Ésta es aplanada, con numerosas *pías* naturales unidas por canales, a las que se ha añadido, sin duda en fecha posterior, una *pía* cuadrangular con canal de salida (fig. 42). En Galicia deben existir otros

[473] Alonso Romero, 1983; *id*., 2000.
[474] Bouza Brey, 1931; López Cuevillas y Lorenzo Fernández, 1952: 11, f. 2; consultado el 29.6.2019, de http://terrasdemougas.blogspot.com/2014/02/la-pia-de-mougas.html.
[475] Barandela *et al.,* 2005, 51.
[476] Barandela *et al*., 2005, 51; Seoane Veiga *et al.*, 2013, 51 s., fig. 8; Santos, 2015, 294 s., lám II, fig. 1.

altares semejantes, como podría ser la dudosa *Pena Forcada*, situada en un prado en la parroquia de Santa María de Tarrío, al norte de Monterroso, en Lugo, que ofrece entalles, pero que se ha considerado la cimentación de un torreón medieval.

Los altares con entalles *tipo Lácara* son relativamente frecuentes en otras áreas. Se conocen más de 15 en Extremadura, también aparecen en Salamanca, Toledo, Ávila, Burgos y también existe alguno en Aragón y Cataluña. Este tipo de altar fue identificado en 1798 por un ilustrado cura de Casar de Cáceres, D. Gregorio Sánchez de Dios,[477] pues, en la dehesa de Lácara, cerca de Mérida, observó un «*altar de sacrificios*, *que se domina perfectamente desde el montículo* (del dolmen); *inmenso monolito con escalones abiertos en la peña, por donde aún trepan los curiosos para observar en la superficie del peñasco la abertura donde se colocaba la víctima, con su caño para dar salida a la sangre, todo tosquísimo y primordial, como labrado con instrumentos de piedra*»… Por ello, el altar de Lácara debe considerarse el primer altar rupestre identificado objetivamente ya en el siglo XVIII y también ha sido el primero en ser estudiado con metodología arqueológica a finales del siglo XX.[478]

Este tipo de altar generalmente son grandes bolos de granito aislados de forma normalmente ovalada, que pueden presentar paredes verticales, pero uno de sus lados, que suele ser de menor pendiente, se ha utilizado como rampa en la que se han tallado unos agujeros alineados o en zigzag para facilitar el acceso a la parte superior, que suele ofrecer una plataforma más o menos plana con *pías* o cubetas naturales y *corgos* o canalillos que vierten hacia el exterior de la peña. Los agujeros o entalladuras para facilitar el acceso a modo de escalones están labrados con instrumentos poco cortantes, nunca de hierro. La acción antrópica se suele limitar a esas entalladuras, aunque en algunos casos, como en el altar de Mata de Alcántara, en Cáceres, se han retocado la cubeta o *lacus* y el canal de desagüe.

No es fácil datar los altares de tipo Lácara, aunque algunos testimonios arqueológicos confirman una larga evolución cronológica, a la que se hace referencia más adelante, pero los datos conocidos indican que estos altares deben datarse a partir del III milenio a.C., desde el Campaniforme hasta la Edad del Hierro, mientras que los altares de tipo Ulaca que se analizan seguidamente, ya con escalones tallados con instrumento de hierro, se deben fechar a finales del I milenio a.C.

---

[477] Sánchez de Dios, 1794, 452-456.

[478] Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila, 2000; Alfayé, 2009, 157; Fabián, 2010, 243-244; Martín González, 2012, 31, nota 53; Santos, 2015, 91-98 s.

41 A-B. Altar del Castro de San Vicenzo, Avión, Ourense, con entalladuras para el acceso.

Fundación L. Monteagudo

42. Pía rectangular del altar del Castro de San Vicenzo, Avión, Ourense.

ALTARES «TIPO ULACA»

Al generalizarse el instrumental de hierro en la segunda mitad del I milenio a.C., algunos altares rupestres sufrieron modificaciones, pues se retocaron las pilas naturales, se labraron otras nuevas, que suelen ser rectangulares, y se abrieron o mejoraron los canalillos de salida e incluso se tallaron escalones para facilitar el acceso y dar más monumentalidad, lo que permite identificarlos con facilidad. Un primer paso en esta línea se ha considerado la *pía* elíptica natural con un recuadro rectangular labrado de la *Pedra Maiore* (fig. 43), en Feáns, Elviña, A Coruña.[479] El estudio de las cubetas asociadas a Santa Mariña de Aguas Santas en Armeá ha permitido diferenciar varias fases en su evolución, que son extrapolables a otros lugares. Aunque hay que valorar los rasgos específicos de cada altar, esta seriación identifica pautas generales en la evolución de estos monumentos. La fase inicial, mal conservada y con un uso escaso, serían pilas naturales informes, con o sin canales, que se han atribuido a la Edad del Hierro I, prácticamente sin modificaciones antrópicas, por lo que pueden ser muy anteriores. Una segunda fase correspondería a la Edad del Hierro II, con pilas rectangulares, como vemos en San Vicenzo (fig. 42), quizás en la *Pena Furada*, en Coirós, A Coruña, o en la fase más antigua de Panóias, en la que se

[479] Monteagudo, 1996: 71, f. 32.

«monumentaliza» el área sacra, lo que refleja un aumento de la complejidad social en los castros y en el culto. A una última fase, ya de época romana, pertenecerían las pilas ortogonales y la aparición, en contadas ocasiones, de inscripciones. Esta misma evolución confirma la larga secuencia de Castrovite, desde inicios del siglo VIII a.C. hasta el siglo I a.C.,[480] que coincide básicamente con la propuesta por Correia dos Santos.[481]

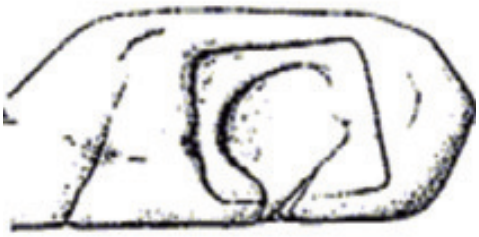
Estas modificaciones de la Edad del Hierro dieron lugar a altares que se caracterizan por tener peldaños de acceso de sección aproximadamente ortogonal, a modo de escalera, tallados con instrumentos de hierro, metal que al ser más duro y barato permitía labrar la roca con más facilidad, por lo que deben considerarse posteriores a los de «tipo Lácara».[482] Estos altares de «tipo Ulaca», así llamados por el conocido altar rupestre situado en el *oppidum* de Ulaca,[483] Solosancho, Ávila, uno de los principales de los vetones.[484] Se construyó en una peña natural con una doble pila en su parte superior que fue tallada varias veces y que quedó integrada en un *nemeton* o santuario rupestre orientado astronómicamente.[485] Este altar puede proceder de la Edad del Bronce, pero los escalones se debieron tallar al construir el *oppidum* entre mediados del siglo II y mediados del I a.C. Los altares de «tipo Ulaca», en su inmensa mayoría, aprovechan rocas de escasa altura, con paredes en rampa no muy inclinada, sobre la que se talla la escalinata, compuesta por escalones más o menos regulares, cuyo número suele oscilar entre tres y cinco y que muchas veces son innecesarios, por lo que la escalinata responde más a razones simbólicas y de prestigio que a la funcionalidad. Los altares de tipo Ulaca se extienden por buena parte de la *Hispania Céltica*. En Galicia se han localizado unos 10 altares de este tipo, 5 ó 6 hay en la zona de Zamora-Salamanca[486] y en Portugal son aún más escasos. También se conocen 9 en Extremadura, 3 en Andalucía, 1 en Toledo, 1 en Madrid, 5 en Ávila, 6 en Burgos y Soria, 2 en la zona de Cuenca-Guadalajara, otros 6 en el valle del Ebro y 1 dudoso en Cataluña.

En tierras gallegas destaca por su interés *El Pedrón* de San Miguel de Celanova, Ourense (figs. 36 y 48). Es un altar rupestre con tres escalones frontales perfectamente tallados y dos escalones laterales que ascienden hacia su parte

---

480 González-Ruibal y Carballo Arceo, 2001.
481 Santos, 2010a, 153 s.
482 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila, 2000.
483 Gómez Moreno, 1903, 14, figs. 4 y 5; Posac Mon, 1953, 63-74; Almagro-Gorbea y Berrocal, 1997, 577, fig. 5; Serna, 2009; Fabián, 2010, 244, figs. 21-22; Santos, 2015, 65 s.; Mariné, 2017, 407-426.
484 Álvarez Sanchís, 2003.
485 Pérez Gutiérrez, 2007; *id*. 2009, 141-164.
486 Santos, 2015, 371 s.

superior, donde hay una oquedad ovalada junto a una cubeta o *lacus* de sorprendente forma triangular, al parecer, orientado,[487] aunque su parte superior ha sido alterada en el siglo XVIII al poner una cruz. Este altar tiene el interés de estar situado al este de la iglesia mozárabe que ha mantenido la orientación del altar, lo mismo que la iglesia barroca, con una clara alineación a la salida del sol en el equinoccio. Según la leyenda, San Rosendo, el día 12 de septiembre del año 936 decidió fundar la capilla mozárabe junto al *Pedrón*, probablemente para cristianizar el uso que mantendría como altar pagano, por lo que es uno de los ejemplos más interesantes de cristianización de ritos celtas de toda Europa. Según la tradición, el santo levantó el monasterio de Celanova donde cayó una piedra que había tirado desde un monte, lo que revela una elección ordálica del lugar, que puede relacionarse con el rito ordálico de tirar una piedra en las peñas adivinatorias,[488] pero también se relaciona con leyendas cosmológicas de gigantes a los que se atribuían las grandes peñas del paisaje. Otra leyenda cuenta que para medir el terreno utilizó una piel de buey, pues «*Dixolle Dios ó Santo, quero que me fagas unha casa con tantas ventanas coma días ten o ano e o santo tirou unha pedra e caiu alí onde está agora o monasterio e antes de facelo baixou e cunha capa de pel de becerro foi medindo o terreo para empezar a facelo*».[489] El empleo de la piel de un toro, probablemente sacrificado en este rito fundacional,[490] se repite en otras fundaciones míticas, como la de Cartago[491] según la referencia anticuaria de Virgilio (*Aen*., I, 366-368), pues seguramente se relaciona con el sacrificio primordial del héroe fundador.[492] Estas tradiciones prerromanas, que se han conservado adaptadas a la cristianización, son de gran interés para conocer la rica mitología local celta que existiría en torno a estos monumentos.



43. Pía elíptica natural con un recuadro labrado de la *Pedra Maiore*, Feáns, Elviña, A Coruña, según Monteagudo (1996: 71, f. 32).

Otro ejemplo que llama la atención por su escalera es el altar granítico de *Vinxeira Grande* (fig. 44), en Celas, Culleredo, A Coruña. Es un peñasco

[487] García Quintela y Seoane-Veiga, 2011, 251 s.; Santos, 2015, 307-323.
[488] Almagro-Gorbea, 2015.
[489] Barandela *et al.*, 2005, 62-63.
[490] Pena Graña, 2001, 58; Tenreiro-Bermúdez y Moya-Maleno, 2018.
[491] Scheid y Svenbro, 1985, 330-331.
[492] Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011, 144 s.; Almagro-Gorbea *et al.,* 2011-2012.

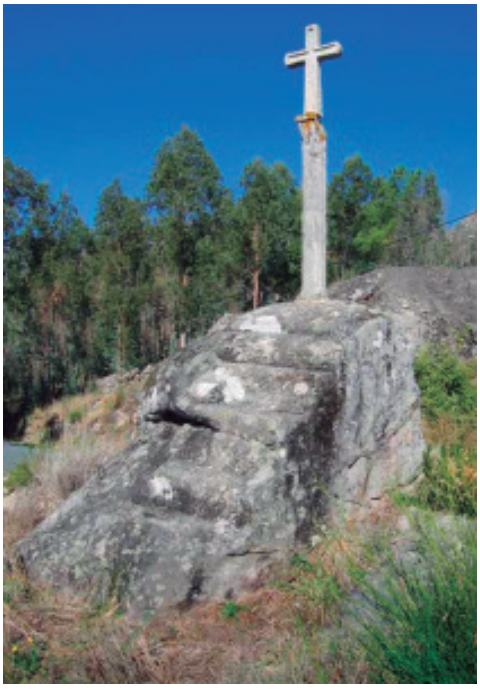
44. Altar granítico con escalera de *Vinxeira Grande*, Celas, Culleredo, A Coruña.

semiesférico de 3,5 m por 1 m de alto con 5 escalones excavados en la roca que suben hasta su cima aplanada, altar que, según Luis Monteagudo, conservaba tradiciones de ofrenda cristianizadas.[493] Otro ejemplo es la *Cruz da Pedra* situada en el lugar conocido como «O Cruceiro», en la localidad coruñesa de Muros (fig. 45).[494] Es una pequeña roca con la misma morfología que las citadas, sobre la que se ha tallado una escalinata con 6 peldaños orientados al noroeste, por los que se accede a la plataforma superior, donde se erigió el crucero de piedra que le da nombre.[495] También en San Bernaldo de Tibiás, O Pereiro de Aguiar, Ourense, hay un conjunto rupestre en el que destaca un afloramiento aislado de forma trapezoidal con una escalera de 5 peldaños que suben hacia el norte,[496] e igualmente hay otros altares con escalones en la zona de Vigo, uno en la *Punta do Muíño,* en el Castro de Alcabre (fig. 33), y otro en San Lourenzo, Coruxo. Finalmente, cabe señalar la peña conocida como *A Moura,* en Mouruás, San

[493] Monteagudo, 1996: 71, fig. 33.
[494] Santos, 2015, 239.
[495] Eiroa García y Rey Castiñeiras, 1984, 84.
[496] Barandela *et al.,* 2005, 51; Santos, 2015, 357-358, lám. 6.

Fundación L. Monteagudo

Xoán de Río, Ourense, con varios escalones para subir a su cumbre, y la *Pena Folenche* de A Pobra de Trives, con chanzos y *pías*, aunque sus escalones pudieran ser modernos.[497]



45. Altar escalonado de la *Cruz da Pedra*, Louro, Muros, A Coruña.

OTROS TIPOS DE ALTARES RUPESTRES

En Galicia son muy características las peñas sacras con *coviñas* o pequeñas cazoletas unidas por *corgos* o canalillos, como el conjunto de cazoletas y surcos con una gran *pía* en Riña, Oia, Pontevedra[498] (figs. 34 y 163C). Luis Monteagudo[499] ya planteó que las peñas con «petroglifos», *pías*, cazoletas y *coviñas* serían los *outeiros* más antiguos y que en ellas se realizarían ritos impetratorios. Las cazoletas y canalillos de estas peñas se suelen incluir con los «petroglifos» o «insculturas», aunque seguramente tenían una función ritual, próxima a los altares rupestres o *outeiros*, como observó Monteagudo. Sin embargo, este tipo de peñas con cazoletas y canales están casi siempre a ras de tierra, por lo que recuerdan las *escharai* u hogares rituales situados en el suelo y los *bothroi* o agujeros de libación dedicados a los espíritus de los muertos y a las divinidades infernales, lo que las relacionaría con el culto a los antepasados, como los paralelos señalados en Estonia.[500] Por tanto, estas peñas con coviñas y corgos en superficies planas, generalmente poco elevadas del suelo, ofrecen unas características muy definidas que las aparta de las peñas sacras analizadas en esta obra, que tampoco trata las peñas con petroglifos y con manifestaciones de arte rupestre, ni las peñas sacras con epigrafía romana, ya que para unas y otras existen estudios especializados.

---

[497] Consultado el 8.10.2020, de https://sociedadeantropoloxicagalega.files.wordpress.com/2012/05/a-espada-de-mouruc3a1s-no-seu-contexto-material-e-inmaterial2.pdf.
[498] Costas Goberna y Novoa Álvarez, 1991, 204; Monteagudo, 1996: f. 54.
[499] Monteagudo, 1996, 76 y 89, figs. 39-40, 53-55.
[500] Ekroth, 2002, 60 s.; Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011, 60 s., 143 s., 335 s.

Estas peñas con *coviñas* y *corgos* tienen una amplia difusión por muchas áreas de la Península Ibérica, en especial por la España calcárea, con ejemplos tan significativos como el famoso santuario de Peñalba de Villastar, en Teruel, que ofrece un conjunto de cazoletas unidas por canalillos.[501] También aparecen en el valle del Ebro,[502] por el levante[503] y en el sureste, como los conjuntos de Monte Arabí, en Yecla, Albacete.[504] Estas peñas con cazoletas más o menos grandes y canalillos se suelen fechar, sin precisión, en la Edad del Bronce, aunque pudieran remontar a época campaniforme, pues ya aparecen en el *Canto Mortero* en Bonilla de la Sierra, Ávila, en un contexto arqueológico del Calcolítico y la Edad del Bronce.[505]

Peñas con coviñas y corgos más o menos parecidas aparecen por toda el área atlántica,[506] desde Portugal a Bretaña, Irlanda, Inglaterra y Escocia, y también se conocen en Escandinavia y el norte de Alemania. Menos valoradas son las del área alpina, a pesar de que ofrecen gran similitud con las de la Península Ibérica. Las cazoletas y canalillos aparecen en peñas casi siempre inclinadas, lo que hace suponer que se usaban para ofrendar líquidos,[507] y alguna incluso se asocia a pediformes, por lo que pudieran tener un origen semejante a las gallegas, quizás relacionado con gentes campaniformes, aunque este aspecto apenas ha sido analizado. En todo caso, en la zona alpina se datan a partir del 3000 a.C., aunque perduran hasta la Edad del Hierro,[508] y su apogeo se ha situado en el II y I milenio a.C. Desde el siglo XIX se conocen en el Jura, Saboya, Suiza y Austria,[509] donde se interpretaron como altares de sacrificio.[510] En el Piamonte existen peñas con leyendas populares de interés, como el bloque morrénico de Monsagnasco-1, situado al este de Turín, con cazoletas y canalillos asociados a un pediforme,[511] del que se cuenta que *la Virgen y el Demonio se encontraron en un bosque cercano a la peña. La Virgen dejó en la peña el signo de la cruz y el diablo la impronta de su pie*.[512]

---

501 Alfayé, 2009, 116.
502 Beguiristain y Jusué, 1987.
503 Mesado Oliver y Viciano Agramunt, 1994.
504 Mergelina, 1922; Blázquez y Forte, 1983; *iidem*, 1985; Molina, 1985; *id.,* 1996; Hernández Carrión y Lomba Maurandi, 2006.
505 Fabián, 2010.
506 Burgess, 1990; Bradley, 2007, 129 s.
507 Arcà, 2010.
508 Arcà, 1994; Arcà y Borel, 2014-2015.
509 Desor, 1878, 21 s.
510 Caumont, 1830.
511 Piolti, 1881; Arcà, 1990.
512 Anónimo, 2008.

46 A. *A Pena Fita* de Adai, Lugo, con agujeros de postes. y cubetas centrales comunicadas de uso ritual.

También se ha considerado un altar la *Pena Fita* de Adai, a escasos kilómetros al suroeste de la ciudad de Lugo,[513] que se ha fechado hacia el Bronce Final por los hallazgos cerámicos recogidos en el lugar. El llamado «Altar de Adai» es una gran roca elíptica aplanada de forma ovalada irregular de 12 m de largo por 6 m de ancho (fig. 46A). Está rodeada por 18 agujeros labrados en la roca con otros 16 agujeros intermedios, todos unidos por una acanaladura, estructura que recuerda las «longhouses» o grades cabañas alargadas de la Edad del Bronce. Sin embargo, en su centro tiene una profunda pila cuadrangular junto a otra menor circular unidas entre sí (fig. 46B), elementos a los que se asocian un surco de forma absidal con dos perforaciones menores en su base. Es difícil interpretar la función de esta estructura, que, sin duda, parece cultual. La forma plana de la peña apenas se eleva del suelo, lo que la aparta de las peñas sacras analizadas en este trabajo y la aproximaría a las peñas con coviñas y corgos que acabamos de analizar. Tampoco parece ser una peña de carácter augural, como se ha propuesto recientemente,[514] pues tenía techo, lo que impedía ver el cielo para determinar los augurios, y su forma oval irregular no parece estar orientada, lo que la aparta del concepto de *auguraculum*, vinculado a la arraigada tradición ritual indoeuropea de orientarse a la salida del sol.[515] En consecuencia, parece más lógico suponer que esta *Pena Fita* tendría carácter sacro, quizás para celebrar ritos que no es fácil precisar. La cubeta rectangular se ha supuesto que contendría agua, pero su forma rectangular recuerda el *lacus* del santuario de Panóias o de San Vicenzo de Avión y su unión al agujero circular por un canalillo recuerda la estrecha asociación entre la *eschara* o altar ritual de los sacrificios ctónicos y el *bothros* o agujero para las libaciones funerarias, por lo que pudo ser un centro ceremonial asociado a banquetes sacrificiales colectivos, probablemente vinculados al culto a los antepasados, como el altar de Capote (Badajoz)[516] o el santuario monumentalizado de la acrópolis de Tiermes (Soria).[517]

Otros altares rupestres gallegos se conocen por referencias toponímicas,[518] aunque muchas veces no es posible saber si son denominaciones populares tradicionales en las que perdura el recuerdo de actos litúrgicos paganos, que, por tanto, serían de gran antigüedad, pero también pueden ser denominaciones

---

513 García Quintela y Santos Estévez, 2008, 77 s.; Vázquez Liz, Prieto-Martínez y Núñez Jato, 2015.

514 Galíndez, A. 2019: «El auguraculum de Adai»; consultado el 9.6.2020, dehttps://www.galiciamaxica.eu/galicia/altar-de-adai/.

515 Almagro-Gorbea y Gran Aymerich, 1991, 192 s.

516 Berrocal Rangel, 1994.

517 Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011, 123 s.

518 Feijoo Ares 2011, § 18.1.

46 B. *A Pena Fita* de Adai, Lugo, con *lacus* y *bothros* comunicados para uso ritual.

anticuarias pseudoeruditas, como *A Pedra dos Sacrificios*, hecho atestiguado igualmente en Francia.[519]

Un caso bien conocido es *A Pedra do Altar* junto a la Torre de Hércules, en A Coruña.[520] Este topónimo podría ser una interpretación popular de los grabados que ofrece, pero también pudiera ser una interpretación anticuaria. La piedra presenta multitud de petroglifos superpuestos, especialmente cruciformes y alfabetiformes, entre ellos la letra J, que indica que se han grabado a partir de la Edad Media. Otro caso distinto es la *Pena do Altar,* en Barreiros, un peñasco de esquisto que en la pleamar forma un islote frente a la playa de la Rapadoira,[521] al este de la bocana de la ría lucense de Foz. El topónimo se ha relacionado con prácticas religiosas, aunque la única evidencia sería una cueva con un agujero que comunica con el exterior por el techo, pero se podría interpretar como un santuario a una divinidad, como la islita de Deva,[522] frente a Castrillón y Soto de Barco, en Asturias. Tampoco hay más evidencia que el nombre en el lugar conocido como *Altariño* en la playa de Xilloi, O Vicedo, igualmente en la costa lucense.[523] Taboada Chivite[524] recoge la noticia de otros dos posibles altares más en la provincia de Lugo, pero sin dar datos precisos que lo confirmen, como la *Pena dos Sacrificios* de Santo Estevo de Oirán, en Mondoñedo.

Además de los altares más o menos seguros que se han analizado, hay muchos casos dudosos, pues los altares rupestres de Galicia no han sido inventariados nunca, lo que dificulta su estudio y su valoración, pero también su conservación. No es posible analizar todos, pero, por poner algún ejemplo, la *Pena abaladoira* o *A Moladoira* en Alfoz, Lugo, según Murguía y Villa-Amil y Castro,[525] habría tenido uso judiciario, pero también sacrificial, ya que consideraron verdadera la tradición de sacrificios de sangre. Otro caso distinto parece la *Pena do Unto* en el Coto da Recadeira, Mondoñedo (fig. 167).[526] Villa-Amil supone que era un altar de sacrificios porque lo dice Murguía, pues «la concavidad que presenta se adapta un cuerpo humano en posición supina y aptitud muy propia para ser degollado, y que su sangre corra por un profundo canal de un decímetro de

---

519 Reinach 2005, 29 s.

520 Consultados el 29.6.2019, de https://www.coruna.gal/castroelvina/es/detalle/petroglifos-de-elvina-y-la-torre-de-hercules/contenido/1453612609142?argIdioma=es; http://patrimoniogalego.net/index.php/6505/2011/10/petroglifo-da-pedra-do-altar/.

521 Villa-Amil y Castro, 1873, 32; consultado el 29.6.2019, dehttp://mitoloxiagalega.blogspot.com/2016/03/.

522 Fanjul, 2005, 28, lám. III.

523 Monteagudo, 1996, 69.

524 Taboada, 1982, 175, n. 164.

525 Villa-Amil y Castro, 1873, 51 (reed. 2009); Amor Meilán, 1928, 34, lám. IV,3.

526 Murguía, 1888, lám. I; Villa-Amil y Castro 1873, 40 s., lám. IV,1; https://galiciaencantada.com/lenda.asp?cat=17&id=2316.

ancho y otro tanto de fondo», pero el topónimo sólo indica que era una peña *sancta*, en el sentido de que sería ungida, como sabemos de otro caso en Córcega.[527] Además, hay que tener en cuenta que es muy probable que los altares rupestres en Galicia fueran cientos, como hemos indicado al referirnos a los *outeiros*, aunque muchas peñas interpretadas en ocasiones como altares pueden no serlo, lo que añade confusión en estos estudios, ya de por sí difíciles. Sin embargo, no se puede obviar la importancia de este tema si se pretende analizar con objetividad los altares rupestres, ya que las peñas aquí identificadas como altares son sólo una parte de las probables.

CRONOLOGÍA Y FUNCIONES

Muy importante es precisar la cronología de estos altares rupestres, a la que ya se ha hecho algunas referencias. Los altares rupestres de Galicia plantean no pocas dificultades para su datación, pues estos monumentos carecen de estratigrafía y de un contexto arqueológico que permita datarlos con precisión. Los altares con escalones de tipo Ulaca se suelen fechar en la Edad del Hierro II, como en el resto de la Península Ibérica, probablemente en los dos últimos siglos a.C., tanto por razones técnicas como por su proximidad a castros de esa fecha. Sin embargo, algunos altares naturales y los altares de tipo Lácara pudieran tener su origen en el Calcolítico y deben fecharse en la Edad del Bronce, a lo largo del II milenio a.C. hasta la segunda mitad del I milenio, cuando aparecen los altares de tipo Ulaca, sin olvidar que es muy probable que los escalones correspondan a una fase evolucionada del uso del altar, ya que su inicio puede ser en muchos casos muy anterior.

Desde tiempos de los anticuarios del siglo XIX, de manera genérica e imprecisa, la mayoría de los estudiosos han considerado estos altares «celtas», pero no existían datos que demostraran su cronología, sus raíces prehistóricas y su origen ancestral hasta que en estos últimos veinte años se ha demostrado que las «peñas sacras» son monumentos prehistóricos. En el año 2000 el altar de Lácara se relacionó con el dolmen de corredor calcolítico situado en sus proximidades, lo que indicaba una *utilización tradicional ancestral de dicho espacio, probablemente en el marco de antepasados mitificados que se considerarían allí enterrados*, que, en consecuencia, *permitía atribuir una cronología post quem al mundo megalítico para los monumentos 'tipo Lácara', que corresponderían ya a la Edad del Bronce*. Esta alta cronología quedaba confirmada al ser estos altares *anteriores a la utilización del hierro,*

[527] Sébillot, 1904, 341-342. Véase más adelante «Peñas sanadoras con *pías* y cazoletas curativas».

cuyo uso ya permitiría tallar auténticos escalones de acceso, como ocurre en otros monumentos, seguramente de origen y función semejantes, pero con los escalones más desarrollados, como es el caso de Ulaca.[528] De este modo, los altares rupestres pasaban a tener por primera vez una seriación con cronología arqueológica.

Este esquema lo confirmó en Ávila J. Francisco Fabián[529] y también a las mismas conclusiones llegó María João Correia Santos[530] al fechar las peñas sacras en relación con los yacimientos más próximos, aunque sin gran precisión. Su tipo A.1.1 o «tipo Lácara» lo relaciona con yacimientos del Bronce Pleno y, sobre todo, del Bronce Final a la Edad del Hierro I, mientras que el «tipo Ulaca», su tipo A.1.2, lo dató desde el Bronce Final, lo que no parece posible por los motivos tecnológicos señalados, hasta la II Edad del Hierro, aunque su uso llegaría a época romana y tardorromana, lo mismo que su tipo A.2, fechado también en la Edad del Hierro II hasta Época Romana, en la que fecha su tipo A.3, y una cronología semejante propone para su tipo B1, los altares rupestres sin alteraciones antrópicas, que data desde el Bronce Final y la I Edad del Hierro hasta Época Romana.

No es el lugar para examinar con detalle la cronología de todos los altares rupestres, pero cada vez se conocen más altares situados en el centro de castros y *oppida,* un hecho de evidente interés. Así ocurre en el castro de Capote en Badajoz, donde su peña onfálica se puede relacionar con un altar ctónico de comensalidad.[531] El hecho se repite en los castros abulenses de Ulaca[532] y quizás en Las Cogotas,[533] en el castro asturiano de Chao Samartín en Grandas de Salime,[534] en castros de Burgos,[535] en el templo semirupestre de Tiermes en Soria[536] y en otros lugares de la *Hispania Céltica*.[537] El mismo fenómeno se ha observado en Galicia, por ejemplo, en el castro de Baroña[538] (fig. 47) o en el castro de San Vicenzo, en Avión, Ourense (figs. 41-42).[539] Esta ubicación en el interior del castro del *outeiro* o altar rupestre, símbolo del *numen loci,* evidencia

---

528 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila, 2000, 436-437.
529 Fabián, 2010.
530 Santos 2015, 1009 s., 1012, 1099, 1115 s.
531 Almagro-Gorbea y Berrocal, 1997.
532 Santos, 2015, 65.
533 Correia Santos, 2015, 417; Serna, 2009, 43 s.
534 Villa Valdés y Cabo, 2003, fig. 3
535 Almagro-Gorbea, Ruiz Vélez y Palacios, 2018, e.p.
536 Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011, 123 s., 148.
537 Correia Santos, 2015, con otros ejemplos.
538 García Quintela y González García, 2017, fig. 8,1.
539 Barandela *et al*., 2005, 51; Seoane Veiga *et al.*, 2013, 51 s., fig. 8; Santos, 2015: 294 s., lám II, fig. 1.

47. Pías del *outeiro* que domina en castro de Baroña, Porto do Son, A Coruña.

su carácter onfálico, pues sería su centro religioso e ideológico, que en muchos casos pudo haber dado origen al poblado, como parece haber ocurrido en Ulaca, en Tiermes y también en el gran *oppidum* heduo de Bibracte[540] en Francia. La peña del altar sería el *sema* o «símbolo» visible del *numen loci* y, en consecuencia, su lugar de culto, de alto significado religioso como centro ideológico del territorio y de la población y como elemento aglutinador de las gentes de toda la zona. Este *numen loci*, inicialmente concebido como una fuerza no antropomorfa, en la evolución ideológica del mundo mítico celta acabó convertido en la figura del 'Héroe Fundador', el dios *Teutates,* epíteto que significa «Padre del Pueblo», por lo que era el Patrono y Protector. Esta figura mítica aparece en Galicia muchas veces con teónimos celtas específicos, muchos de ellos de aspecto lusitano,[541] que se romanizan como *Genius* de la población.[542]

La evolución cronológica teórica propuesta parecen confirmarla algunos testimonios arqueológicos. La *Pedra dels Sacrificis* de Savassona, en Tabérnolas (Vich, Barcelona), parece ser un altar de tipo «Lácara» con entalles hasta su cumbre, por el momento aislado en Cataluña. En su base hay yacimiento ocupado

[540] Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991, 218.
[541] Olivares, 2002.
[542] Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011, 161 s., 120 s.

desde el Neolítico Final o Calcolítico hasta la Edad del Hierro, en el que apareció un enterramiento datado por C-14 *c.* 2.350 a.C.[543] También en la *Peña Gorda*, en La Peña, Salamanca[544] y en el *Penedo Gordo* o *Penedo da Moura*,[545] en Vilardevós, Ourense, han aparecido materiales neolíticos, cronología que sería acorde con ancestrales creencias y ritos animistas anteriores al Calcolítico como referimos más adelante. Igualmente, el posible altar ya citado de *Peña Tú*, en Asturias,[546] se considera asociado a la necrópolis tumular megalítica del Neolítico Final y del Calcolítico y tiene grabada una estela y un puñal campaniformes, que evidencian su anterioridad. Igualmente, en Extremadura, se ha observado la asociación de peñas sacras a covachas con pinturas, grabados y cazoletas del Calcolítico y de la Edad del Bronce.[547] El altar de Lácara se halla a unos 200 m del gran dolmen de corredor calcolítico con al que parece estar asociado, lo que indica, como hemos dicho, *una cronología post quem al mundo megalítico… que corresponderían ya a la Edad del Bronce*.[548] De origen calcolítico, más que de la Edad del Bronce, son las cazoletas y canalillos del santuario de Peñalba de Villastar, en Teruel,[549] mientras que el *Canto Mortero*, en Bonilla de la Sierra, Ávila, con canales y cazoletas en su cumbre está asociado a yacimientos del Calcolítico y la Edad del Bronce, es decir, del III y II milenios a.C.[550] También María João Correia Santos[551] relaciona su tipo A.1.1, equivalente al «tipo Lácara», con yacimientos del Bronce Pleno y, sobre todo, del Bronce Final a la Edad del Hierro I, frente a los altares de tipo Ulaca, ya tallados con instrumentos férreos, por lo que deben atribuirse a la Edad del Hierro, aunque su uso pudo proseguir en época romana y tardorromana.[552] Una cronología desde el Calcolítico a la Edad del Bronce evidenciaría también la asociación de algunos altares a peñas con petroglifos,[553] como la *Laxe das Rodas*, en Muros, A Coruña.[554] Aunque estos datos todavía no son concluyentes, indican que los altares de tipo Lácara

---

543 Muñoz, 1971.

544 Se han encontrado hachas de piedra, buriles, piedras de moler y puntas de flecha que podrían ser del Neolítico o Calcolítico, además de materiales de la Edad del Bronce y del Hierro; consultado el 6.11.2019, de https://www.panibericana.com/2017/07/04/pena-gorda-rutas-salamanca/**.**

545 Según B. Comendador, consultado el 6.11.2019, de https://www.farodevigo.es/portada-ourense/2019/03/30/descubren-indicios-ocupacion-prehistorica/2078472.html.

546 Hernández Pacheco *et al.,* 1914; Arias, 1990, 42 s.; Blas Cortina, 2010.

547 Santos, 2013; *id*., 2014; Esteban, Ramos y San Macario, 2014; Almagro-Gorbea *et al*., 2020.

548 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila, 2000, 436-437.

549 Alfayé, 2009, 116.

550 Fabián, 2010, 232.

551 Santos, 2015, 1009 s.

552 Santos, 2015, 1012.

553 Monteagudo, 1996; García Quintela y Santos Estévez, 2000; Vázquez Martínez *et al.,* 2018, 70-73.

554 Alonso Romero, 1981.

deben datarse a partir del III milenio a.C., desde el Campaniforme hasta la Edad del Hierro; los altares de tipo Ulaca, con escalones tallados con instrumento de hierro, ya se deben fechar a finales del I milenio a.C. Los altares con simples *pías* o cubetas naturales aún pudieran ser anteriores, pero no hay indicios de su uso antes del Campaniforme, en el III milenio a.C.

Esta cronología indica que los altares rupestres remontan a ritos sacrificiales probablemente llegados en el III milenio a.C. con gentes indoeuropeas que procedían de las estepas de Ucrania a través de la Europa centro-occidental. Estas gentes, asociadas a la Cultura Campaniforme y genéticamente caracterizados por tener el haplogrupo R1b, pueden considerarse «protoceltas», pues de ellas derivan las poblaciones celtas conocidas en la Edad del Hierro por toda la Europa atlántica.[555] Esta cronología, más antigua de lo que se suponía, confirma que los altares rupestres, como todas las peñas sacras, no deben considerarse sólo atractivas tradiciones folclóricas, sino que son monumentos de época prehistórica cuya antigüedad ya no se puede discutir. En consecuencia, su estudio es un novedoso campo de la Arqueología, que no debe ser relegado solamente a etnólogos y antropólogos, ya que constituyen documentos insustituibles para estudiar la sociedad, las costumbres, la religión, el imaginario y la forma de concebir el mundo de las poblaciones prerromanas de Galicia.

Otro aspecto de interés es conocer cuándo finalizaría el uso de los altares, que debió variar de unos casos a otros, pues estos monumentos perduraron durante milenios, como confirma su cristianización, a la que se ha hecho repetidas referencias. Es evidente que en toda la fachada atlántica sirvieron como elemento de culto durante la romanización hasta la llegada del cristianismo. Las cruces grabadas indican que en ellos aún se celebraban ceremoniales paganos después de difundidas las creencias cristianas, que se enfrentaron a estas «supersticiones» celtas que habían sobrevivido al paganismo. El culto en los altares rupestres debió proseguir sin problemas hasta el final del Imperio Romano, como testimonia, entre otros ejemplos, la remodelación en el siglo III d.C. del santuario rupestre de Panóias, en Vila Real, Portugal y en el siglo VI d.C. el obispo San Martín de Braga,[556] por lo que su uso debió proseguir hasta la Alta Edad Media, más o menos adaptados a la cristianización, que supondría en muchos casos la destrucción de estos monumentos. En Extremadura, los altares de Cantamento de la Pepina en Fregenal de la Sierra y de Valcorchero en Plasencia aparecen rotos intencionadamente, rotura que cabe atribuir a este fenómeno, que debió ser bastante general, como evidencian las reiteradas condenas del culto a las

[555] Cunliffe y Koch, 2019.

[556] Barlow, ed., 1950; Chaves, 1957; Pinheiro Maciel, 1980, 553.

peñas en los concilios suevos y visigodos y posteriormente en las ordenanzas municipales[557] y la Ilustración también fustigó con ahínco estas tradiciones por ser contrarias al espíritu ilustrado y racional de la época. En otros casos se prefirió cristianizar el monumento, generalmente grabando una cruz en la peña para alejar de ella mágicamente al *numen,* que pasó a ser identificado con el «demonio», mientras que en otros casos se procedía a poner una cruz en su cumbre, igualmente como signo de cristianización. Sin embargo, casi ningún altar ha recibido el nombre de la Virgen o de algún santo como señal de su cristianización, frente a lo que ocurre en peñas numínicas y de otros tipos, que en este proceso de cristianización recibieron denominaciones como Senhor da Pedra, Senhora da Pegada, Virgen de la Peña, etc., nombres que han perdurado hasta la actualidad.[558]

La mejor evidencia de la continuidad funcional y mítica que supuso el proceso de cristianización es la llamativa alineación del altar celta, la capilla mozárabe y la iglesia barroca de San Miguel de Celanova, en Ourense[559] (figs. 36 y 48), asociación que se repite en otros casos, como en San Alberto, en Ribeira, A Coruña,[560] donde junto a la peña sacra se levantó una iglesia románica en el siglo XII que es un indicio de la fecha de cristianización, aunque hasta el día de hoy ha proseguido su ancestral rito propiciatorio, prueba de que en las zonas rurales, siempre conservadoras de sus tradiciones, estos monumentos mantuvieron su función ritual prácticamente hasta la actualidad. La continuidad de estos ritos resulta más evidente en áreas no urbanas al estar menos cristianizadas, como las tierras serranas de Burgos, donde parecen haberse mantenido hasta la Reconquista, hacia el siglo IX o X.[561] En el País Vasco el uso de los altares perduró hasta la Baja Edad Media, como evidencia la tradición, ya comentada, de la peña sacra de Busturia, en Vizcaya, en la que todavía en el siglo XIV los López de Haro sacrificaban vacas a su diosa protectora, costumbre que se mantuvo hasta la muerte de Juan el Tuerto en 1326.[562] Este dato puede parecer sorprendente, pero resulta muy ilustrativo para comprender el profundo arraigo de estas creencias, que explican su larga perduración.

Las peñas que hoy identificamos como altares rupestres tenía como función fundamental servir como altar de sacrificio, pero, probablemente, pudieron tener

---

[557] Almagro-Gorbea, 2015, 19. Véase el capítulo dedicado más adelante a la cristianización de las peñas sacras.
[558] Véase ejemplos ilustrativos en el capítulo dedicado a las peñas-*numen*.
[559] Pena, 2004, 123; García Quintela y Seoane Veiga, 2011, 251 s.
[560] Almagro-Gorbea, 2015, fig. 8.
[561] Almagro-Gorbea, Ruiz Vélez y Palacios, 2018, 238 s.
[562] Almagro-Gorbea, 2018, 184 s.

otras funciones paralelas, como la de observatorio augural y, en consecuencia, como lugar de adivinación. Además, su emplazamiento, en muchas ocasiones relacionado con el horizonte visual, permitiría precisar el calendario y fijar la fecha de los ritos y festividades que se realizaban en ellas.

Los altares más simples, formados por una simple peña sacra con una cubeta, pudieron ser de uso familiar, como sucedería en las peñas propiciatorias, de adivinación y de *sanatio* o curación, por lo que los ritos en ellos realizados quizás fueran celebrados por el *paterfamilias* como individuo de mayor autoridad dentro de la familia. Por el contrario, los altares con escaleras de acceso talladas, de tipo Ulaca, que se fecha en la Edad del Hierro II, reflejan un estadio más evolucionado de estos cultos, que, en ocasiones, están integrados en un santuario o *nemeton*, como es el caso de Ulaca. Otras veces forman parte de un recinto sacro, un *locus sacrus* como explicita la comentada inscripción de la Fuente de la Higuera, cerca de Trujillo, en Cáceres. De este modo se han interpretado lugares como San Trocado en Bande, Santa Mariña en Maside, San Vicenzo en Avión y Santa Mariña de Castrovite en A Estrada,[563] a los que se pueden añadir otros casos en los que la monumentalidad y características de la peña hacen suponer que el altar formaría parte de un santuario comunitario. Estos santuarios de carácter plenamente colectivo, es de suponer que fueran atendidos por sacerdotes o por especialistas similares, aunque de ellos no hay noticias históricas ni testimonios epigráficos,[564] aunque Estrabón (III,3,6) recoge una interesante noticia sobre los arúspices lusitanos. Igualmente, es un tema debatido qué tipo de sacrificios se realizaban, entre los habría sacrificios de sangre, incluidos los humanos, aunque fueran excepcionales, como ya se ha comentado. Sin embargo, no se debe confundir altar rupestre y santuario, entendido como un espacio simbólico para usos rituales colectivos del que formaría parte esencial el altar, pero también otros elementos. Los altares en santuarios colectivos tendrían un ritual más elaborado y complejo que los ritos de carácter individual desarrollados en las peñas sacras, cuya simplicidad hace suponer un uso individual, hecho que, de forma indirecta, indica su anterioridad a los santuarios colectivos. Frente a los altares rupestres más simples y antiguos, que son peñas naturales con cubetas y canalillos simples o con pequeñas modificaciones, la inscripción del altar de Panóias corresponde a un santuario colectivo en el que los *lacus* o *pías* o cubetas mayores servían para cremar las ofrendas y los *laciculi* o cubetas menores para verter la sangre y los líquidos.

---

563 Barandela *et al.,* 2005; Seoane-Veiga *et al.,* 2013.

564 Lorrio, 1993, 343; Crespo, 1997.

Cada altar rupestre era el *sema* o símbolo visible del *numen loci* o divinidad del lugar. Como se ha señalado, tenía carácter onfálico y era en sí mismo un *axis mundi*, un centro del territorio circundante y, a la vez, el punto de unión del cielo, la tierra y el mundo infernal, al que pertenecía el *numen* ancestral al que se hacían los sacrificios, de acuerdo con la cosmovisión o concepción del mundo de la religión indoeuropea. Este carácter axial y onfálico propicia que se sitúen en sitios altos o, más bien, en lugares despejados con amplio dominio visual para facilitar los augurios, lo que, como se ha indicado, permitiría determinar el tiempo de las festividades rituales observando el paso del sol, la luna y determinadas estrellas por las irregularidades que ofrecería el amplio horizonte que dominaban. Estas características explican las complejas funciones que debieron tener los altares rupestres. Los altares son las peñas sacras de mayor interés y las que mejor testimonian los ritos y las creencias socio-religiosas y cosmológicas de la sociedad galaico-lusitana, imprescindibles para comprender su concepción de la vida y del mundo. Sus ritos corresponden a la religión celta, pero sus orígenes se remontan a época campaniforme y quizás neolítica, pues eran la sede o *sema* de un *numen* protector ancestral, muy primitivo, anterior a las divinidades celtas que documentan los textos clásicos y los textos gaélicos medievales.

ORÍGENES Y PARALELOS DE LOS ALTARES RUPESTRES

Es esencial para valorar los altares rupestres de Galicia conocer su origen, pues permite precisar sus funciones y su cronología. Es un tema complejo apenas abordado, pues requiere analizar sus paralelos con una visión amplia e interdisciplinar que rebasa el área atlántica y también el mundo celta atlántico. Los altares rupestres no son exclusivos de Galicia, sino que son característicos de toda la *Hispania Céltica*. En Galicia no sabemos con precisión cuantas peñas sacras son altares, pues nunca se ha realizado un inventario de las mismas. Se conocen al menos unos 40 altares naturales, además de 2 *pías* en peñas exentas, 5 altares de tipo Lácara y otros 20 de tipo Ulaca, a los que se añaden 5 microtopónimos seguros y alguno más dudoso, sin contar las numerosas peñas con *covetas* y *corgos* y los casos inciertos por falta de análisis que no se pueden tener en cuenta. Aun así, el total de los altares bien identificados supera los 70, aunque su número real se puede calcular en muchos más, probablemente cientos, por no decir miles, según el cálculo realizado anteriormente. Tras Galicia, otra zona con altares rupestres bien estudiada es Extremadura,[565] donde se han identificado por el momento unos 39 altares, 17 de tipo Lácara, 11 de tipo

[565] Almagro-Gorbea *et al*., 2020, e.p.

Ulaca y otros 11 altares naturales, siempre más difíciles de identificar. Faltan datos fiables de Portugal, donde los identificados no superan la decena, y de la zona de Zamora-Salamanca, donde su número se elevaría a una treintena. Los altares rupestres se extienden por otras áreas de la España silícea. Se puede señalar 1 en Sierra Morena, 3 en Toledo,[566] 10 en Ávila,[567] 1 en Madrid y 3 en Andalucía. En la España calcárea son menos abundantes, pero se han identificado 15 en Burgos,[568] no todos seguros, 1 en Navarra,[569] 5 en Aragón[570] y probablemente 1 en Cataluña.[571] En total, los altares conocidos en la Península Ibérica, incluidos los que son peñas naturales, superarían los 150, por lo que los identificados en Galicia suponen casi el 50% del total, lo que da idea de su importancia. Estos números también revelan la popularidad de estos monumentos, hasta fechas recientes ignorados por la investigación, como ocurre con sus ritos sacrificiales asociados, que muchas veces se ignoran. Por otra parte, su dispersión coincide con elementos culturales y lingüísticos característicos de la *Hispania Céltica*,[572] que no se debe interpretar exclusivamente como un área lingüística, pues es esencialmente un área etnocultural,[573] que corresponde a los amplios territorios ocupados por poblaciones celtas en la Península Ibérica.

Los altares rupestres son característicos de la Península Ibérica, pero no son exclusivos de ella, pues se extienden por toda el área atlántica. Sin embargo, tras las interpretaciones fantasiosas de los anticuarios de los siglos XVIII y XIX a las que ya hemos hecho repetidas alusiones, dejaron de ser estudiados como monumentos arqueológicos desde fines del siglo XIX. Desde entonces han sido ignorados en obras de síntesis, como la de Salomon Reinach,[574] y en obras generales, como la de Joseph Déchelette,[575] por lo que sólo los etnólogos y folcloristas hacían referencia a estos monumentos, siempre de valor muy limitado, ya que no los diferencian de otros tipos de las peñas sacras que estudiaban como elementos del folclore.[576]

Más complejo es valorar los paralelos existentes fuera del área atlántica, un tema sólo abordado parcialmente por M.ª João Correia Santos.[577] Altares

---

566 Almagro-Gorbea, Moya-Maleno y Marín Muñoz, 2020, e.p.
567 Caballero y Mariné, e.p.
568 Ruiz Vélez y Palacios, e.p.
569 Irigaray Soto, e.p.
570 Consultado el 01.2020, de http://www.piedras-sagradas.es/; Gari Lacruz, e.p.
571 Muñoz, 1971.
572 Untermann, 1961; *id*., 1965, 17 s.; *id*., 1997, 436, mapa 4; Almagro-Gorbea, 2014.
573 Almagro-Gorbea, 2020a.
574 Reinach, 1893.
575 Déchelette, 1908, 373 s.
576 Sébillot, 1904; Saintyves, 1934-1936; Guénin, 1936.
577 Santos, 2015, 1091 s.

rupestres con escaleras son bien conocidos en Anatolia y los Balcanes y también se han señalado puntualmente en Italia y Francia. Los altares hispanos tienen, no obstante, su propia personalidad y suelen ofrecer una ubicación y una estructura características, ya que fuera de la Península Ibérica no se conocen altares con entalladuras de acceso de «tipo Lácara», por lo que estos altares característicos de la *Hispania Céltica* serían los más antiguos con huellas de actividad humana. Sin embargo, los paralelos de los altares conocidos en la Península Ibérica plantean la existencia de precedentes anteriores y de posibles influjos llegados del exterior, al margen de los influjos mediterráneos de época colonial, por no decir romana, que podían explicar los escalones tallados de los altares de «tipo Ulaca». Un ejemplo de la dificultad que ofrece valorar estos paralelos es la *Pierre aux neuf gradins* de Soubrebost, en el centro de Francia,[578] cuya semejanza con el Altar de Ulaca se ha señalado en diversas ocasiones, aunque es más monumental. Es un gran bloque de granito de 2,50 m de alto con 9 amplios escalones tallados de más de 1 m de ancho por 10 cm de altura y un largo canal que desciende desde la cima hacia la parte posterior. La cumbre está alisada, pero ha respetado dos grandes cubetas naturales, generalmente llenas de agua curativa según la tradición, por lo que el supuesto altar con el transcurso del tiempo habría pasado a ser una peña con ritos curativos. A esta dificultad se añade que en el centro de Francia no se conocen otros monumentos con escalones como la *Pierre aux neuf gradins*, por lo que no se pueden excluir influjos celto-hispanos o itálicos, cuestión que por ahora queda abierta.

Los altares rupestres hispanos también tienen paralelos en áreas mucho más alejadas. Desde los Balcanes hasta más allá de Anatolia existe una larga tradición de santuarios y altares rupestres relacionados con los montes y con una divinidad femenina, hecho de particular interés para su interpretación. Las semejanzas de las peñas sacras de la Península Ibérica con estos paralelos balcánicos y anatólicos plantea posibles contactos, tema apenas tratado[579] y para el que no es fácil encontrar explicación satisfactoria. Altares rupestres se conocen en diversas áreas de Anatolia, en especial en Frigia,[580] aunque su origen pudiera estar en Tracia y los Balcanes, donde los santuarios rupestres parecen ser muy anteriores. Se conoce más de un centenar de estos monumentos, que se fechan a partir del Periodo Frigio Temprano (*Early Phrygian Period*), hacia el 950-800 a.C.[581]

---

[578] Perrault-Dabot, 1907; Louradour, 1964; Sabourin, 2003.
[579] Santos, 2015, 1090 s., 1107.
[580] Gonnet, 1993; Vassileva, 1997, 194, 197; Frankovitch, 1990; Sivas, 2005, 221 s., fig 8-9; Berndt-Ersöz, 2006, 290 s., nº 42 a 108, fig. 47 a 84, fig. 3; Tamsü, 2008; Tamsü y Polat, 2009; etc.
[581] Prayon, 1987, 174, fig. 27a; Berndt-Ersöz, 2006, 55-64.

Su uso prosiguió hasta el imperio persa, hacia el 550 a.C.,[582] pero perduraron en el culto a Cibeles de época romana. Los altares frigios suelen estar situados en santuarios al aire libre,[583] ubicados a la entrada de las poblaciones, donde dominan fértiles valles regados por ríos. Generalmente tienen de 1 a 4 escalones tallados,[584] que se consideran simbólicos, como acceso al mundo celeste en la cumbre de la montaña.[585] El altar y la montaña eran el símbolo de la Diosa Madre,[586] que residía en ella y en ella se manifestaba como divinidad, en ocasiones asociada a su paredro,[587] el dios del Tiempo, *Ata,* que significa «Padre».[588] A esta gran Diosa Madre se hacían ofrendas y sacrificios en cubetas situadas próximas al altar, que serían utilizadas para sacrificios y para libar líquidos, como en los altares rupestre hispanos. También es interesante que la mayoría de los altares están orientados hacia la salida del Sol,[589] como símbolo de la luz, de la vida y de la resurrección diaria,[590] aunque algunos aparecen en contexto funerario, ya que la Gran Diosa era diosa de la vida, pero también de la muerte. Esa diosa era *Matar*,[591] la gran Diosa Madre anatólica de la naturaleza, originaria del Neolítico, que sería la protectora de la población y del territorio y la que otorgaba la vida y la fertilidad, divinidad antecesora de Cibeles,[592] cuyo culto se popularizó por todo el Imperio Romano.

Altares rupestres se extienden igualmente hacia el oriente de Anatolia, por Urartu,[593] por los reinos sirio-hititas del sureste de Anatolia[594] y por Armenia, como el «Altar de la familia de Noé», un gran bloque de piedra situado cerca de la frontera de Turquía con Persia y Armenia, que supuestamente fue construido por Noé al salir del Arca después del Diluvio (*Gen*. 8, 20). Con estos altares también se pueden relacionar los «altares de fuego» de Persia,[595] ya de fecha posterior, e igualmente se conocen altares rupestres en Jordania[596] y Palestina.[597]

---

582 Berndt-Ersöz, 2007.
583 Berndt-Ersöz, 2006, 243 s.; *id*., 2009.
584 Tamsü, 2008.
585 Naydenova, 1990, 94.
586 Fol, 2008.
587 Vassileva, 1995; Berndt-Ersöz, 2004.
588 Berndt-Ersöz 2006, 55-64.
589 Haspels 1971, 73; Berndt-Ersöz 2006, 16 s.
590 Tamsü, 2008, 441.
591 Mellink, 1983, 349-351; Roller, 1988, 43.
592 Vassileva, 2001; Roller, 1999, 42 s., para los altares rupestres, 80 81, 87 89 y 91 95; *id*., 2003; Bøgh, 2007, 326 s.
593 Isik, l995, 31 s., fig. 111-112, 138, fig. 53; *id*., 1996, 63; Fol, 2008.
594 Bier, 1976, 115; Mellink, 1979, 252.
595 Schippmann, 1971; Yamamoto, 1979-1981, 30 s.; Garrison, 2012.
596 Curtiss, 1900, 350-353; Dalman, 1908, 159 s., figs. 83-89.
597 Ottosson, 1980, 94.

En las regiones anatólicas occidentales hay altares rupestres en Licia,[598] Misia,[599] Caria[600] y en el Egeo,[601] área de contacto con Tracia y los Balcanes.[602] Los altares egeos son de gran interés. Ofrecen evidentes influjos de Anatolia, pero también pudieran tener relaciones con los «santuarios elevados» («Peak sanctuaries») de Creta,[603] generalizados en época minoica, en el III milenio a.C., aunque pudieran remontar al Neolítico Final. Altares rupestres se conocen en Jonia[604] y en las islas del Egeo oriental,[605] donde se han relacionado con Cibeles, y llegan al mar Jónico.[606] Entre ellos destaca un santuario con escalones en la isla de Lemnos, cerca de Tracia, relacionado con una Diosa Madre local asociada a tradiciones míticas de sacrificios humanos.[607]

Todos estos santuarios estaban dedicados a la Gran Diosa Madre, cuyo teónimo puede variar de un lugar a otro. En Anatolia esta divinidad tenía raíces muy profundas,[608] que probablemente remontan al Neolítico, como en los Balcanes y en el Egeo. Como hemos señalado, los altares en Frigia se asocian al culto a *Matar,* la Gran Diosa Madre, Madre de la Montaña y Madre de los Dioses, que pasó a ser *Kybele* o Cibeles, la gran divinidad femenina de la naturaleza y de la montaña. Similar a esta divinidad es la diosa tracia *Bendis*,[609] pero también son semejantes las diosas madre de la mitología griega, que probablemente proceden de un substrato religioso similar de origen neolítico, como *Rhea*, la madre de los dioses, *Artemis Brauronia*, que recibía sacrificios humanos,[610] Hécate por su carácter ctónico[611] y otras diversas diosas-madre locales y de la naturaleza, a menudo identificadas como la «Diosa Montaña» y asociadas a una «Montaña Sagrada», como en Samotracia y en Lemnos, a cuya Gran Diosa se sacrificaban vírgenes.[612]

---

598 Miller, 1995; Isik, 1996; Kolb, 1997, 157 s., fig. 4; Isik, 2010, 88 s., fig. 15 s., algunos con escalones, fig. 22.
599 Beksac, 2005.
600 Kizil, 2007.
601 Hoffmann, 1953; Ivantchik, 2005.
602 Triandaphyllos, 1985; Konstandinidis, 2000; Vikela, 2003.
603 Watrous, 1995; Kyriakidis, 2006.
604 Isik, 1995, 69-70.
605 Kaletsch, 1980; Yanoulli, 2004, *119*; Lehmann, 1951, 2 s.; Hoffmann, 1953.
606 Randborg, 2002, 309, fig. XI,1.
607 Marangou, 2009.
608 Roller, 1999, 27-62.
609 Beschi, 1990.
610 Lloyd-Jones, 1983, 87 s.; Bonnechere, 1994, 21 s.
611 Marangou, 2006, 133-134; *id*., 2009.
612 Steph. Byz. s.v. *Lemnos*; Ivantchik, 2005, 92; Hughnes, 2000, 135.

Los altares rupestres todavía son más numerosos en la antigua Tracia.[613] Desde hace años, congresos y especialistas búlgaros y griegos estudian los santuarios tracios,[614] alguno de los cuales ha perdurado milenios hasta la actualidad, tras haberse cristianizado su culto,[615] como ocurre en la Península Ibérica, particularmente en Galicia. Los altares rupestres tracios se aproximan a los de Frigia, pues se asocian a una Diosa Madre y, además, los frigios eran un pueblo procedente de Tracia que se asentó en Anatolia a fines del II milenio a.C. Los altares tracios forman parte de santuarios rupestres situados en lugares relevantes y con una precisa orientación astronómica.[616] Son de aspecto natural, con escasas modificaciones y con cubetas en la misma peña del altar o en su entorno inmediato. Su contexto cultural ha permitido datarlos en el V y IV milenios a.C., a partir del Eneolítico y la Edad del Bronce, aunque su mayor uso corresponde al Bronce Final y la Edad del Hierro I,[617] en el I milenio a.C. Estos altares y santuarios eran la sede del culto a la diosa tracia *Bendis*,[618] una Diosa Madre próxima a la griega Artemis, probablemente de origen neolítico, que tenía asociada como paredro a su hijo, de carácter solar. Este trasfondo mítico permite conocer el carácter solar y ctónico de estos santuarios rupestres relacionados con la Diosa Madre y su paredro, como ocurre en Anatolia, ideas que debieron llegar hasta el occidente Atlántico con la neolitización. A partir del siglo VI a.C. los autores griegos transmiten interesantes noticias de estos santuarios tracios, en los que se desarrollaron creencias y ritos mistéricos y de iniciación relacionados con figuras míticas como Orfeo y Dionisos, dentro de una continuidad espiritual milenaria[619] que prosiguió tras su cristianización.

Un panorama diferente muestra los altares rupestres conocidos en el centro de Italia, en Etruria y el Lacio,[620] pues plantean una problemática distinta, no exenta de interés. Estos altares ofrecen escalinatas de acceso, en ocasiones monumentales, como el de Bormazo, cerca de Viterbo,[621] y suelen asociarse a tronos que reflejan ritos e influjos orientalizantes, probablemente llegados desde

---

613 Triandaphyllos, 1985; Naydenova, 1990, 85-87; Konstandinidis, 2000; Fol, 2000; *id*., 2008; Engin, 2005; Vassileva, 2012; etc.

614 Fol, ed., 1982; *id*., 2008; Triandaphyllos, 1985; Naydenova, 1986; *id*., 1990; Domaradzki, 1994; Konstandinidis, 2000; Hristov, 2001; Tamsü, 2008; Tamsü y Polat, 2009; Nekhrizov, 2015; Spasova, 2015; etc.

615 Hristov, s.a.

616 Radoslavova y Stoev, 1991; Stoev y Maglova, 2015; Stoev *et al.,* 2018.

617 Ivanova, 2008, 191; Stoev *et al.,* 2018, 108.

618 Popov, 1976; *id*. 1981; Beschi, 1990; Teodossiev, 2002.

619 Fol, 2008.

620 Steingräber y Prayon, 2011.

621 Di Silvio, 2011; Menichelli, 2014; Steingräber y Prayon, 2011, etc.

Siria o Anatolia a partir del siglo VIII a.C.[622] Su función parece ser funeraria y augural, pues formarían parte del ritual de traspaso del *imperium* o investidura del poder en las grandes familias gentilicias, tanto regias como patricias.[623] Distintas son las peñas con cubetas y canalillos del área alpina del norte de Italia,[624] que indican relaciones entre la zona circumalpina y la Península Ibérica. Estas peñas pueden considerarse altares rupestres, como sus paralelos de Galicia que Monteagudo identificó como *outeiros*, cuyo uso como altar confirman los ejemplos citados, como el *Canto Mortero*, en Bonilla de la Sierra, Ávila.[625] Igualmente se puede señalar al norte de Turín, en los Alpes Bielleses, entre el Valle de Aosta y el Piamonte, a 1530 msnm, el altar rupestre conocido como *Alpe Marletto*, en la pendiente de la denominada *Pera Furà*. Es un gran bloque pétreo con 12 escalones tallados para ascender a su cumbre, en la que se ha labrado un doble *lucus* cuadrangular, cuyas aristas indican el uso de instrumentos de hierro.[626] Este altar rupestre relativamente modesto, aislado en plena montaña alpina, podría relacionarse con los altares etruscos, más que con la citada *Pierre aux neuf gradins* del centro de Francia.

No resulta fácil explicar la relación que pueden tener todos los paralelos señalados de Anatolia, Grecia, los Balcanes y la zona alpina con los altares rupestres de la Península Ibérica, aunque sus semejanzas son en ocasiones sorprendentes. El problema está en cómo explicar esas relaciones. Los altares rupestres de Anatolia, Tracia y la Península Ibérica suelen ofrecen una orientación topoastronómica centrada en los equinoccios y solsticios, que indican un culto solar. La costumbre de orientar el santuario es una norma muy general en rituales a cielo abierto, pues esa orientación implicaba que el lugar y los ritos que en él se desarrollan eran acordes con el orden cósmico.[627] Igualmente, debe considerarse que su carácter onfálico responde a una creencia muy general, como también es habitual el uso de cubetas naturales para ritos sacrificiales, lustraciones y/o libación de líquidos, generalmente agua lustral. Tampoco sorprende la tendencia general en todas las zonas citadas a que estos altares rupestres evolucionen hasta formar parte de santuarios, generalmente situados en alto y en puntos dominantes, que, en ocasiones, han perdurado milenios y han sido cristianizados, como ocurre en Tracia y en la Península Ibérica. Sin embargo, en todos los casos subyace la idea de considerar la piedra como *sema* o símbolo sagrado de la divinidad, que es lo que la convierte en lugar sacrificial.

---

622 Prayon, 1979; *id*., 1995.
623 Torelli, 2006, 687 s.
624 Arcà, 1990; Vaudagna, 2012, figs. 47-64.
625 Fabián, 2010, 227, figs. 5-8.
626 Vaudagna, 2012, fig. 57.
627 Almagro-Gorbea y Gran Aymerich, 1991, 192 s.

Este aspecto esencial permite aproximarnos al trasfondo mítico que revelan estas coincidencias, pues todos los santuarios rupestres señalados ofrecen mitos similares con variaciones poco significativas, desde los de la diosa *Matar* de Anatolia y la diosa *Bendis* de Tracia a los de las Diosas Madre ancestrales de Grecia, trasfondo mítico que, muy probablemente, llegó hasta el mundo atlántico con la neolitización. En todos los casos la divinidad venerada era la gran Diosa Madre, de la vida, la naturaleza, la fecundidad y la muerte, originaria de Oriente y asociada a la expansión de la agricultura por Europa, como señaló Marija Gimbutas.[628] Esta Diosa Madre en ocasiones se asocia a su hijo-paredro, de naturaleza solar, hierogamia que ya aparece representada en una terracota de la cultura de Karanovo-Gumelniþa hacia el 5000 a.C., [629] que podría considerarse el precedente de las parejas divinas de Tracia y Anatolia asociadas a estos santuarios rupestres.[630] Hierogamias semejantes entre la Diosa Madre de la tierra y el dios Sol, su hijo y paredro, originarias del Neolítico, se intuyen en tradiciones orales gallegas sobre la *Virxe da Eirita* de Anos[631] o sobre la Reina Lupa,[632] por lo que pueden relacionarse con la hierogamia de la Diosa Madre epónima de Irlanda, *Ériu*, con *Mac Gréinne*, «Hijo del Sol» y nieto de *Dagda* en la mitología gaélica,[633] como también se relaciona con la unión de la diosa *Mari* del País Vasco y su paredro *Sugaar*,[634] *numen* doméstico sustituido por Diego López de Haro en el *Livro de Linhagens* de Pedro de Barcelos.[635] Es un tema que suma a su gran interés un enorme atractivo.

Esta Diosa Madre aparece en ocasiones claramente identificada con la peña/montaña, que era su morada y su símbolo y que revela su aspecto celeste,[636] como la diosa *Matar* de Frigia, la diosa tracia *Bendis*[637] y diversas diosas-madre griegas consideradas «Diosas-Montaña», como las de Samotracia y Lemnos. Este hecho, que no es una mera coincidencia, explica el origen de la estrecha asociación de la Reina Lupa con el Monte Pindo y con el *Pico Sagro*[638] y de la *Virxe da Eirita* con la *Pena da Eirita*, que evidencian tradiciones y leyendas

---

628 Gimbutas, 1974; *id*., 1999.
629 Gimbutas, 1999, 44, fig. 10.
630 Ruck, 2015; Kiotsekoglou, 2015, 42 s.; Kiotsekoglou y Pagkalis, 2015.
631 Almagro-Gorbea *et al.,* 2019.
632 Almagro-Gorbea, 2013, 344 s., 359.
633 Rolleston, 1991, 132.
634 Barandiarán, 1972, 163.
635 Anónimo, 1606, fol. 39r-40v; Barandiarán, 1984, 132.
636 Naydenova, 1990, 94; Fol, 2008.
637 Fol, ed., 1982; *id*., 2008; Triandaphyllos, 1985; Naydenova, 1986; *id*., 1990; Beschi, 1990; Domaradzki, 1994; Konstandinidis, 2000; Christov, 2001; Tamsü, 2008; Tamsü y Polat, 2009; Nekhrizov, 2015; Spasova, 2015; etc.
638 Alonso Romero, 1983; *id*., 2000.

muy arraigadas de gran antigüedad, comparables a la estrecha relación de la diosa *Mari* con la peña y la montaña.[639]

En ocasiones esta divinidad adopta una iconografía de lechuza, desde el Paleolítico hasta la actualidad,[640] como símbolo de la Diosa de la Muerte, pues esta ave, que ve en la oscuridad, simboliza el mundo de los muertos y del Más Allá, asociado a la adivinación y a la sabiduría, como la lechuza de Atenea. Por ello se le atribuían cualidades psicopompas y una sabiduría asociada a poderes oraculares que formarían parte de las funciones de los altares rupestres. Una lechuza aparece representada junto a un buitre como anunciadora de la muerte en el yacimiento neolítico precerámico de Çatal Höyük, en Capadocia (7000-5700 a.C.)[641] y también se conocen diosas femeninas con ojos de lechuza en el Neolítico de Grecia,[642] de los Balcanes[643] y del norte de Italia de mediados del V milenio a.C.,[644] que indican la expansión de estas concepciones míticas hacia occidente. Esta diosa-lechuza en el extremo occidente se identificó como la *Eye Goddess* o «Diosa de los Ojos» megalítica,[645] representada en los «ídolos oculados» de la Península Ibérica[646] y en los «ídolos placa» megalíticos, cuyos ojos se han relacionado con la lechuza como *Deusa da noite*.[647] Esta divinidad de la vida, la fecundidad y la muerte es una figura mítica de «larga duración», de la que muy probablemente deriva «La Vieja» de la mitología celta atlántica, figura bien conocida desde Extremadura,[648] Portugal[649] y Galicia[650] a Bretaña[651] e Irlanda, donde se puede identificar con la *Cailleach Bhéara* o Gran Diosa irlandesa.[652] Esta divinidad femenina ancestral, que puede tomar la forma de «hilandera», de «*moura*» o de «Vieja», es una figura mítica estrechamente relacionada con las peñas sacras, que eran su *sema* o símbolo material visible y su morada mítica, como sucede en oriente y en los Balcanes. Esa divinidad, estrechamente asociada a la peña y a la montaña, es la Reina Lupa del Monte

---

639 Barandiarán 1972, s.v. *Mari*; Almagro-Gorbea, 2013, 419 s.; *id*., 2018.
640 Gimbutas, 1989, 190 s.
641 Mellaart, 1967, 82.
642 Hansen, 2007, II, lám. 108,8.
643 Merlini, 2017, 99.
644 Merlini, 2017, 98 s., fig 23.
645 Crawford, 1957.
646 Hurtado Pérez, 2008a; Lillios, 2008a; id.,2008b.
647 Gonçalves, 2004a; *id*., 2004b; Lillios, 2004; *id.,* 2008a; *id*., 2008b.
648 Almagro-Gorbea *et al.*, 2020b, e.p.
649 Santos, 2013, 5.
650 Alonso Romero, 1995, *id*. 1998.
651 Guénin, 1936, 344.
652 Hull, 1927; Davidson, 1993, 111; Ó Hogáin, 1990, 67; Alberro, 2006, 21 s.

Pindo y del *Pico Sagro* y la divinidad originaria de la *Penada Eirita,* de Anos, en Bergantiños.[653]

Apenas se conoce la evolución de esta mitología prerromana. A partir del III milenio a.C. la expansión indoeuropea de guerreros-pastores patriarcales hasta el occidente Atlántico debió propiciar el desplazamiento de esta Gran Diosa por su paredro, un dios de carácter solar y guerrero, hierogamia que documenta el citado mito celta de *Mac Gréinne*, «Hijo del Sol» desposado con *Ériu*, la Diosa Madre de Irlanda. Indicios de esta hierogamia entre la Diosa Madre de la Tierra y el dios Sol parecen reconocerse en las tradiciones orales citadas sobre la Reina Lupa y sobre la *Virxe da Eirita,* hierogamia que también pudiera advertirse en algunos santuarios rupestres de Extremadura, que reflejarían la utilización de la *Amanita muscaria* como alucinógeno en ritos de iniciación y de éxtasis comparables a los existentes en los santuarios de la Diosa Madre y su paredro en Tracia,[654] según testimonian los autores clásicos.[655]

Esta adaptación a creencias y ritos indoeuropeos resulta patente en Peña Tú, Asturias,[656] en cuya base se grabó una estela oculada y un puñal campaniformes que evidencian su adaptación a nuevas creencias y ritos, momento en el que pudo convertirse en un altar las cubetas y canalillos de su cumbre. Otro testimonio sería la Peña de Axtroki, en Escoriaza, Guipúzcoa, en cuya base se hallaron dos cuencos o capacetes de oro del Bronce Final cuya decoración evidencia un culto al Sol relacionado con el calendario[657] y cuya ubicación topoastronómica confirma su función de altar rupestre. Y es interesante que el mejor paralelo en la Península Ibérica de los cuencos decorados de Axtroki es el casco áureo hallado en una playa de Leiro, en Rianxo,[658] probablemente por haberse depositado en las aguas para que pasara al Más Allá,[659] lo que evidencia las mismas creencias y ritos indoeuropeos en el Bronce Final de Galicia. También en el *oppidum* celtibérico de Tiermes, en Soria, una peña sacra onfálica preside y culmina la acrópolis. Esta peña tiene un *lacus* o cubeta rectangular y está junto al templo dedicado al Héroe fundador de la población, orientado al ocaso solar en el solsticio de invierno, lo que de nuevo asocia la peña sacra y el Sol, aunque la estructura urbana de Tiermes ya refleja influjos helenísticos. Finalmente, entre estos ejemplos de hierogamia hay que resaltar las reiteradas referencias a una peña sobre la que se producía la epifanía de la diosa *Mari*, desposada con

---

653 Almagro-Gorbea *et al.,* 2019.
654 Ruck 2015; Kiotsekoglou, 2015, 42 s.
655 Kiotsekoglou, 2015, figs. 13 y 18.
656 Hernández Pacheco *et al.,* 1914; Arias, 1990, 42 s.; Blas Cortina, 2010.
657 Andrés, 2007-2008.
658 Comendador, 2003.
659 Graells y Lorrio, 2013.

Diego López de Haro y protectora de la dinastía de los Señores de Vizcaya, que se consideraban sus descendientes. Esta hierogamia es una adaptación medieval de la primitiva hierogamia de la Diosa Madre y el Dios Sol, pues esta Diosa Madre ancestral, a pesar de los cambios sufridos en su larga evolución, nunca desapareció. Desde el Egeo y los Balcanes al occidente Atlántico y desde Anatolia a la India, esa Diosa Madre, con distintas acepciones, ha mantenido hasta nuestros días su preeminencia en la religión popular y en la sociedad,[660] hasta que la veneración y el culto a esa diosa ha pasado a la Virgen María y a las romerías populares en santuarios que, muchas veces, son herederos de sus lugares de culto rupestre ancestral.

Los argumentos arqueológicos y las interpretaciones míticas comentadas resultan coherentes con los avances que la genética ofrece sobre la población de Galicia en la Prehistoria. La creencia en una Diosa Madre, de la vida y la fecundidad, se relaciona con la cultura megalítica, extendida desde el Neolítico por todas las tierras atlánticas del occidente de Europa. De este substrato, a juzgar por el ADN mitocondrial, procedería buena parte de los genes gallegos femeninos, hecho importante dado el papel fundamental de la mujer en la transmisión de la cultura, que explica aspectos tan importantes como la veneración a esa Diosa Madre de la vida, el nacimiento y la muerte, tan vinculada a la esfera de la mujer. Este substrato megalítico debe considerarse preindoeuropeo, pues eran mezcla de gentes mesolíticas locales y de la expansión neolítica originaria de Anatolia, salvo si se admitiese el discutido origen paleolítico de las lenguas indoeuropeas.[661]

La visión resultante es muy interesante, aunque sea compleja. Los paralelos analizados reflejan contactos que no parecen casuales, aunque aún sean imprecisos. Algunos elementos arqueológicos comentados y el fondo mítico y ritual sugieren un origen en creencias neolíticas en la Diosa Madre que llegaron hasta el occidente Atlántico y que, posteriormente, fueron matizadas por una fuerte indoeuropeización. Los datos genéticos y los altares rupestres ayudan a comprender esta evolución, que testimonian los paralelos citados, aunque no sean concluyentes. Esta interpretación permite, al menos como hipótesis de trabajo, relacionar los altares rupestres con creencias en una Diosa Madre llegadas desde Anatolia hasta las culturas megalíticas atlánticas con el proceso de neolitización a través del Mediterráneo. Sin embargo, hay que insistir en que todavía son escasos e imprecisos y difíciles de valorar los pasos intermedios de cómo llegaron estas creencias y ritos desde oriente al extremo occidente.

---

660 Baring y Cashford, 1991.

661 Alinei, 2000; Alinei y Benozzo, 2009.

Sobre este amplio y arraigado substrato megalítico del occidente de Europa se sobrepuso a partir del 2500 a.C. un substrato indoeuropeo protocelta asociado a la Cultura Campaniforme, que se refleja en la lengua, en las creencias religiosas y también en la genética.[662] Esos elementos campaniformes se pueden considerar «protoceltas», pues de ellos proceden los celtas de época histórica. Sin entrar en detalles, esos elementos que llegan con el Campaniforme se caracterizan genéticamente por poseer el haplogrupo R1b-M269 del ADN masculino, lo que indica que tenían su origen en la Cultura de Yamnaya, desarrollada en las estepas de Ucrania entre mediados del IV y mediados del III milenio a.C. La consecuencia fue una sustitución de las estirpes genéticas masculinas, que alcanzan casi el 100% en Irlanda y en el País Vasco, lo que evidencia el carácter celta de su población prehistórica, y que supone más del 60% en Galicia y en Portugal, frente a la variación mucho menos significativa del ADN mitocondrial que corresponde a las estirpes femeninas, que se mantuvieron por encima del 50%.

Este doble substrato religioso, de raíces neolíticas e indoeuropeas protoceltas, en un contexto medioambiental tan sugerente como son las grandes peñas graníticas, favoreció en Occidente, como en Oriente, ese profundo substrato de creencias populares que ha llegado hasta nuestros días. Este es el verdadero interés de los altares rupestres de Galicia.

[662] Olalde et al., 2019.

48. *El Pedrón* celta, la capilla mozárabe y la iglesia barroca de San Miguel de Celanova, Ourense, alineados al orto solar en el equinoccio.

49. Peña propiciatoria del Monte Pindo, con piedras arrojadas a su cumbre, Carnota, A Coruña.

PEÑAS PROPICIATORIAS Y DE ADIVINACIÓN

PEÑAS CON EL RITO DE ARROJAR UNA PIEDRA

Algunas peñas sacras de Galicia tienen un interesante rito ancestral con funciones propiciatorias y de adivinación que consistía en arrojar piedras o guijarros a su cumbre, en la que se llegaban a amontonar cientos de guijarros.

Estas peñas se conocen desde el siglo XIX, cuando este rito y las leyendas y mitos asociados estaban vigentes, pero entonces no se les prestó atención y después permanecieron olvidadas hasta el descubrimiento del *Canto de los Responsos,* situado cerca del castro de Ulaca, en Ávila, que ha impulsado su estudio en el siglo XXI.[663] José Leite de Vasconcellos, en sus *Tradições populares de Portugal*,[664] señalaba que «*No nosso país ha outras pedras, mesmo sem talvez terem sido monumentos prehistóricos, que dão também oráculos: são os Penedos dos Casamentos e os Penedos dos Cornudos*»,[665] para los que indicaba algunos paralelos extrapeninsulares.[666] Francisco Martins Sarmento[667] en 1884 recoge la vigencia del rito, pues «*ainda hoje são consultados em muitas partes*». También en Portugal se refieren a estas peñas Teófilo Braga[668] y Luis Chaves a inicios del siglo XX.[669] En Galicia, sólo Taboada Chivite[670] y después Luis Monteagudo[671] y algún otro estudioso de la segunda mitad del siglo pasado hacen referencia a ellas de pasada,[672] pero falta hacer su inventario, como el realizado en otras zonas de la Península Ibérica.[673]

Estas peñas vinculadas a ritos propiciatorios y de adivinación son monumentos arqueológicos de origen prehistórico, como ha demostrado su estudio, al margen de testimoniar tradiciones populares ancestrales. Esta visión ha abierto nuevas perspectivas en estos estudios de Prehistoria, pero también de Historia de las

---

663 Almagro-Gorbea, 2015.
664 Vasconcellos, 1882, 89 s.
665 Vasconcellos, 1882, § 200.
666 Reinach, 1893, 203 y 342.
667 Sarmento, 1884, 183.
668 Braga, 1991, 50.
669 Chaves, 1917; *id*. 1957, 266.
670 Taboada, 1965; *id*., 1982, 164.
671 Monteagudo, 2003.
672 Castro, 2001, 187; Santos Otero, s.a.; Santos, 2013.
673 Almagro-Gorbea, 2006; *id*., 2015; *id*., 2019; Almagro-Gorbea y Torres, 2015.

50 A. *Penedo dos Namorados,* San Breixo de Arcos, Ponteareas, Pontevedra.

Religiones, al informar sobre la religiosidad popular y sus ritos y concepciones cosmológicas, ya que la adivinación para conocer el futuro a través del contacto con el Más Allá es un aspecto esencial en todas las religiones.[674]

***

Las peñas propiciatorias y de adivinación no son frecuentes, ya que apenas se conserva un centenar en toda la Península Ibérica. Se extienden desde A Coruña a São Pedro do Corval, en el Alentejo, y desde el Atlántico hasta Fraella, en Huesca, dispersión más amplia de lo que pudiera suponerse. En Galicia estas peñas no llegan a una decena, aunque deben existir otras todavía no conocidas, puesto que en Portugal superan la treintena. Son características de las áreas graníticas occidentales de la antigua *Hispania* y coinciden con un substrato «lusitano», originario del Campaniforme, que se desarrolló a lo largo de la Edad del Bronce y que se mantuvo entre los pueblos prerromanos galaico-lusitanos y

[674] Belayche y Rüpke, 2007, 139-147.

vetones, substrato relacionado con las áreas atlánticas,[675] en las que este rito tiene precisos paralelos en Bretaña e Irlanda, donde, como en España, ha perdurado cristianizado casi hasta nuestros días.

Son interesantes los escasos ejemplares conocidos en Galicia. El más famoso es el *Penedo dos Namorados* (figs. 50 A-B), situado en la parroquia de San Breixo de Arcos, en el municipio pontevedrés de Ponteareas.[676] Ocupa la parte superior de un impresionante conjunto de grandes peñas graníticas que supera los 7 m de altura; la más grande, en forma de *lapa* o plancha, se apoya sobre otra menor ovalada y forman un amplio abrigo que siempre ha debido llamar la atención, pues en sus proximidades han aparecido hallazgos arqueológicos, como un hacha de talón y anillas del Bronce Final. La parte superior de la peña está cubierta por cientos de pequeñas piedras, pues muchos enamorados todavía van al lugar a realizar el rito para conocer el futuro de su amor. Puestos de espalda a la roca, se tiran tres piedras. Si las tres se quedan arriba, el matrimonio se celebra antes de un año, si quedan dos, en dos años, y si sólo queda una, el matrimonio tardará en unirse más tiempo. Si ninguna de las piedras queda arriba, el enlace no se llegará a realizar.

En el término municipal de A Lama, Pontevedra, al sur de la Sierra do Cando, está el *Outeiro de San Xián*.[677] Es un gran canto ovalado de granito de 4 m de alto y 3 m de ancho situado junto al viejo camino que baja al río Verdugo (figs. 51 y 166). A esta peña, también conocida como *A Pedreira*, acuden hombres y mujeres cuando desean casarse y arrojan un guijarro a su cumbre; si la piedra se queda encima, indica que se casarán pronto. También acuden hombres y mujeres solos para conseguir éxito, felicidad y también matrimonio, así como para conocer el futuro de sus amores.

En Sanxenxo hay peñas sacras que han conservado ritos y leyendas de indudable interés. Una de las más destacadas es el *Con da Ventureira*[678] (fig. 52 A), hoy día perdida entre eucaliptos, aunque antes dominaba la ría, pues por su tamaño era muy visible y servía de referencia para orientar a los marineros en su navegación y, al parecer, también tenía ritos para propiciar el tiempo. Al *Con da Ventureira* todavía suben los vecinos, especialmente los jóvenes de localidades

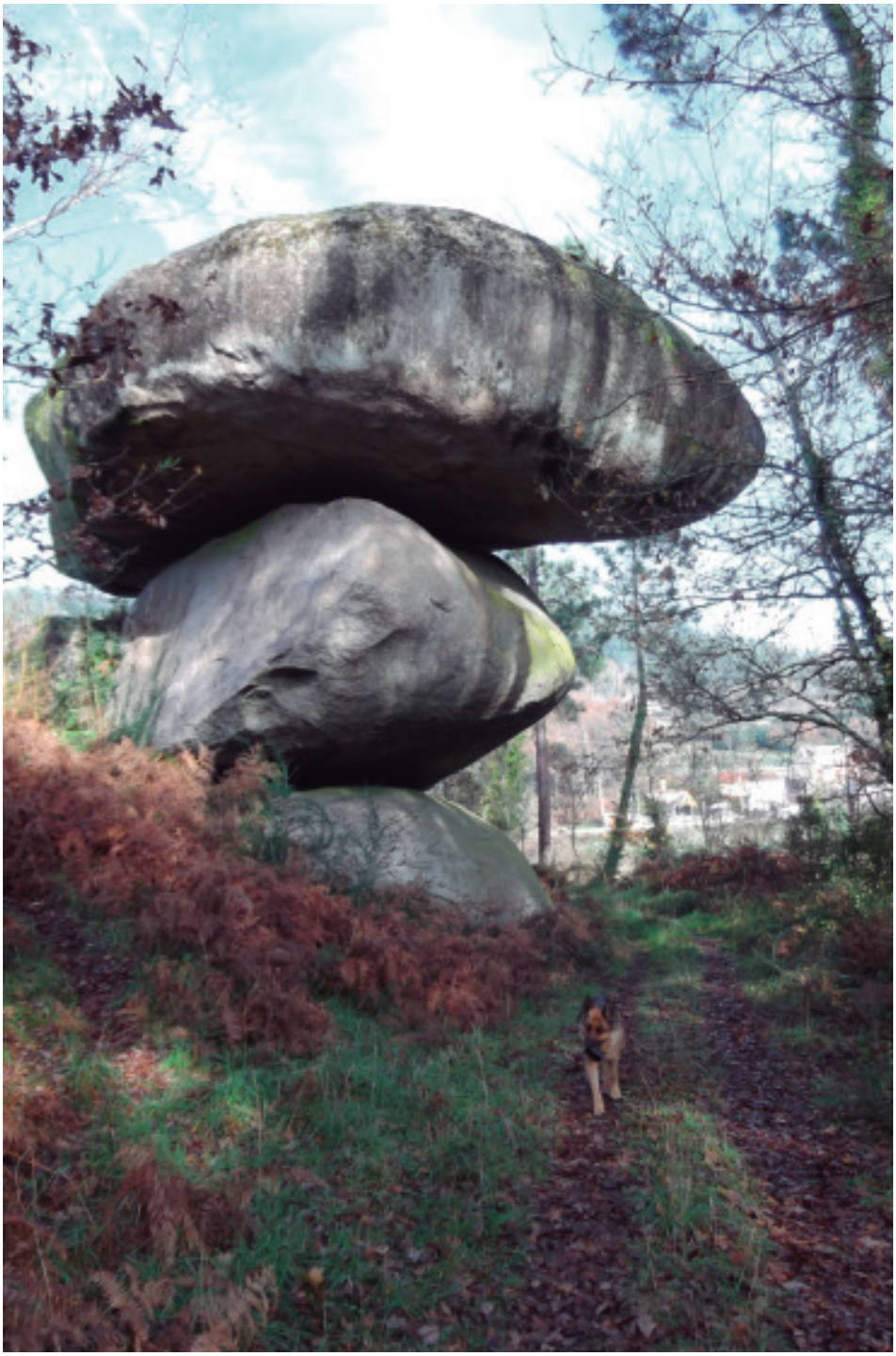
---

675 Almagro-Gorbea, 2015, figs. 2 y 52.

676 Filgueira Valverde y García Alén, 1954-1956, 63; Carré Alvarellos, 1983; consultado el 9.1.2015, de http://www.cronicasdelaemigracion.com/opinion/isaac-otero/pena-enamorados-leyenda-gallega-picarana/20090817083802026316.html; http://loquehayqueverdeluxe.blogspot.com.es/2012/04/pena-dos-enamorados-ou-o-penedo-dos.html.

677 Rodríguez Dacal, 2010, 357; consultado el 28.6.2019, de http://www.xoanarcodavella.com/2014/01/outeiro-de-xian-covelo.html.

678 Quintía Pereira, 2011; consultado el 15.6.2015, de http://caminoporsanxenxo.blogspot.com/2012/07/ruta-de-la-leyenda-5.html.



50 B. *Penedo dos Namorados,* San Breixo de Arcos, Pontearéas, Pontevedra.

cercanas, el Lunes de Pascua, denominado *O día do Con,* para celebrar una comida campestre, en la que los mozos demostraban su habilidad intentando subir a la peña con una pértiga para ganar prestigio, tradición que se asemeja a la que se realizaba en el menhir de Tiemblaye, en la Bretaña francesa, con la ilusión de poder casarse ese mismo año. Antiguamente se bailaba y se cantaba al son de una gaita y de las palmas de los participantes, que celebraban de este modo la llegada de la primavera, por lo que es una tradición muy antigua, que recuerda la de la *Peña Gorda*, situada en el pequeño pueblo de La Peña, en la comarca de Vitigudino, en Salamanca. El segundo lunes después de Pascua los jóvenes de ambos sexos subían a esta impresionante peña de más de 40 m de altura y 70 m de anchura aprovechando escalones tallados sin uso de hierro, probablemente en la Edad del Bronce. En la cumbre bailaban y celebraban una merienda, en la que se consumía el tradicional hornazo (empanada) salmantino. Era una tradición festiva que tenía todas las características de ser la pervivencia de un rito iniciático y propiciatorio de la fertilidad.[679] En el *Con da Ventureira* a esta tradición se añade la de arrojar piedras a una grieta que hay en su mitad (fig. 52 B); ambas revelan ritos iniciáticos propios de la festividad, celebrada tras la luna llena del equinoccio de primavera. Además, el topónimo *Ventureira* parece derivar del adjetivo latino *venturus*, que significa «venidero», «futuro», del que procede el castellano «venturosa», en el sentido de «afortunada», por lo que puede relacionarse con la *Peña de la Fortuna* de Trascastro de Luna, León,[680] que responde a estas mismas creencias populares, aunque esta última ha perdido sus mitos explicativos. En consecuencia, el ritual del *Con da Ventureira* se vincularía a lo que tenía que venir o suceder al llegar la primavera, el renacer de la vida en los ritos de iniciación de la juventud.[681] También se cuenta que bajo ese *Con da Ventureira* hay un palacio subterráneo en el que habita una *moura* con sus tesoros. En cierta ocasión la *moura*, que se peinaba con un peine de oro, le dio un beso a una joven leñadora que bajaba del monte y se la llevó a su palacio subterráneo situado bajo la gran roca. Al cabo de unos años la joven regresó a su aldea adornada con valiosas joyas, sorprendiendo a sus vecinos también por la juventud que conservaba a pesar del tiempo transcurrido, leyenda que nos remite a las creencias célticas sobre la inexistencia de paso de tiempo en el Paraíso del Otro Mundo.[682] Hasta hace unos años, ese *Con* era una referencia geográfica a la que recurrían los marineros para orientarse; por eso en algunas

[679] Morán Bardón, 1950, 277.
[680] Almagro-Gorbea, 2015, 342, fig. 10.
[681] Aparicio Casado, 1989, 223.
[682] Quintía Pereira, 2011, 205-206.

51. *Outeiro de San Xián,* A Lama, Pontevedra.

cartas náuticas aparece con el nombre de *Con da Costa*.[683] Y, probablemente, la *moura* también propicia el tiempo atmosférico, además de los ritos iniciáticos citados previos al matrimonio.

En las Brañas de San Cibrián, Carnota, en la falda occidental del Monte Pindo,[684] hay dos grandes peñones de granito rosado (figs. 49 y 53 A-B), que destacan entre los berrocales de esa gran masa granítica.[685] El más septentrional es de forma cúbica irregular con las paredes verticales y con su superficie superior plana ligeramente inclinada hacia el este, sobre la que se conservan más de un

[683] Quintía Pereira, 2011, 205-206.
[684] http://www.blogoteca.com/ofalarnontencancelas/index.php?mes=12&ano=2012.
[685] Alonso Romero, 1983a; *id*., 2000.

centenar de guijarros de 5 a 10 cm arrojadas a su cumbre (figs. 53A-B). A unos 50 m hacia el sur hay otro bloque mayor, de más de 5 m de altura, con su cúspide apuntada, pero con una repisa natural igualmente cubierta por decenas de piedras arrojadas a ella (figs. 49 y 53A). No se conservan noticias de la intención con que se realizaba el rito de arrojar piedras a la cumbre en estas peñas, situadas en un lugar apartado, aunque, como es tradición, a ellas irían los enamorados para conocer el porvenir de su relación.

Especial interés tiene otra peña situada junto a la ermita de San Alberto en Ribeira, A Coruña.[686] Esta ermita, con un ábside románico del siglo XII, fue construida junto a una gran peña de granito (figs. 54 y 152), situada en el punto dominante de la península que cierra por occidente la ría de Arousa, en la que desemboca el río Ulla, cuyo estuario era el puerto de Santiago de Compostela. La zona, a 161 msnm, está ligeramente realzada de forma artificial, quizás por ser un castro o un antiguo santuario,[687] aunque esa plataforma se ha podido organizar para la romería que se celebra el 29 de abril, víspera de la festividad céltica del 1 de mayo. Desde este punto se domina toda la ría de Arousa y parte de la costa atlántica, además de estar orientada topoastronómicamente, pues la cumbre de la Sierra da Barbanza y la de un pequeño castro que domina el extremo de la península se relacionan con el orto y ocaso del sol en fechas precisas del calendario. El muro meridional de la ermita se construyó prácticamente adosado al gran peñón de granito citado, del que apenas queda separada por un estrecho corredor de 0,60 m. La forma de la peña es algo irregular, con las paredes verticales y con diversas cubetas en su cara superior, algunas rotas en sus extremos este y oeste, y además ofrece una profunda acanaladura tallada en su pared septentrional, que debía bajar de una de las cubetas existentes en el extremo oriental de su cumbre. La peña mide 5 m de altura por otros tantos de ancho, pero originariamente sería mayor, ya que ambos extremos han sido cortados, probablemente para aprovechar la roca para la construcción de la ermita y, al mismo tiempo, para eliminar sus elementos paganos, pues conserva en el centro del lado meridional, a 1 m de altura, una cruz grabada que indica su cristianización. El rito original debió consistir en tirar piedras a la parte superior de la peña o a alguna de sus cubetas, pero prácticamente se ha trasladado a la ventana del centro del ábside románico de la ermita. El rito era propiciatorio y de adivinación para conseguir casarse. Los jóvenes de la comarca

---

[686] Fernández de la Cigoña, 2003, 78 s.; Alonso Romero, 2012, 235; *id*., 2016, 106.

[687] En las rocas del entorno no se observan grabados ni cubetas, pero una situada al oeste, desde la que la capilla y la peña quedan alineadas con la cumbre de la sierra de Barbanza, tiene una cubeta con un largo canal de desagüe, por lo que pudiera ser considerada un «altar» natural, orientado hacia la peña principal del supuesto santuario.

52 A-B. *Con da Ventureira*, Sanxenxo, Pontevedra, con las piedras arrojadas a su interior.

que querían encontrar pareja lanzaban a la ventana 3 fragmentos de teja de unos 5 cm y los «tejos» que caían indicaba los años que tardarían en casarse, por lo que en el alféizar de la ventana se ven algunos fragmentos de teja, mientras que el suelo debajo de ella está casi cubierto por cientos de fragmentos caídos al realizar el rito, que también se practica en un pequeño tragaluz horizontal de una capilla adosada al ábside románico por su lado norte, como evidencian los fragmentos de teja caídos en el suelo.[688]

En tierras lucenses había una *Pena dos Namorados*[689] que formaba parte del conjunto de rocas con petroglifos de la Edad del Bronce existente en el caserío de Zanfoga, en la parroquia de San Pedro de Maside, que era el mayor conjunto de petroglifos del occidente de Sarria y del río Celeiro, aunque ha sido parcialmente destruido desde 1980 por trabajos agrícolas y al mejorar los accesos por la carretera a Sarria desde Monforte de Lemos. El antiguo Camino Francés hacia Santiago de Compostela, que procedía del monasterio de Samos, pasaba junto al convento de La Magdalena en Sarria, desde donde se dirigía por Zanfoga hacia Portomarín. Esta *Pena dos Namorados* fue citada hace años por el erudito padre mercedario del citado Convento de La Magdalena, L. J. Solla Fontán,[690] quien publicó dos figuras de la peña, que era un doble berrocal superpuesto con puntos y cazoletas, pero no precisó su situación ni explicó el origen del topónimo, que no hemos podido localizar en diversas indagaciones personales (9.8.2015, 12.9.2015), ni siquiera con ayuda de personas de edad avanzada, por lo que sólo queda ese testimonio del P. Solla Fontán, quien sólo recordaba haber oído referencias al rito de tirar piedras sobre una roca que estaba en la zona de monte antes de llegar a Portomarín. Este detalle ilustra una vez más la necesidad de documentar con urgencia todos estos monumentos antes de que su pérdida sea irreparable para siempre.

En efecto, este curioso rito corre evidente peligro de desaparecer, salvo en Arcos (Ponteareas) y en San Alberto (Ribeira), donde parece conservarse. Restos del rito pueden ser otros casos conocidos por topónimos, como *A Pena dos Namorados, A Laxe dos Namorados, A Pedra dos Casados*, etc., a los que hace referencia, sin dar detalles, Vicente Feijoo Ares.[691] La *Pena dos Enamorados* está situada sobre el paseo del río Arenteiro, en Carballino,[692] en un lugar cubierto de robles hasta el cauce del río, por lo que se ha supuesto que

---

688 Fernández de la Cigoña 2003, 78 s.; Alonso Romero 2012, 236.

689 Solla Fontán, 1984, 35, fig. 6,a-b.

690 Agradecemos al P. Luis Jaime Solla Fontán, del Monasterio de la Orden de la Merced de Sarria, que atendiera amablemente nuestra solicitud de información (12.9.2015).

691 Feijoo Ares, 2011, § 24

692 Taboada, 1982, 164. Consultado el 16.8.2015, dehttp://www.galiciamaxica.eu/Sitios/OURENSE/carballino/penamorados.html.

53 A-B. Peñas propiciatorias en la falda del Monte Pindo, Carnota, A Coruña.

pudo haber un santuario prerromano, aunque sólo han aparecido fragmentos de tégulas y tejas. El río Arenteiro corre encajado entre formaciones graníticas que, en su margen occidental, ofrecen una elevación rocosa con una gran peña en su parte superior. Es la *Pena dos Enamorados*, de forma cúbica irregular y de unos 3 m de alto, de largo y de ancho (fig. 70). No hay indicios del rito de arrojar piedras, aunque la tradición local conservada dice que, si dos enamorados suben al alto de la peña y se dan un beso, si la peña oscila o *abaila*, indica que se casarán.[693] Es, por tanto, una interesante variante del rito, que se debe relacionar con las peñas *abaladoiras* de función adivinatoria, que se analizan más adelante, también de carácter ordálico. Al tirar la piedra -o al hacerla oscilar en el caso de Arenteiro-, el *numen* responde a lo que se le pide y pregunta, y da su respuesta haciendo que la piedra quede en la cumbre o *abale*, lo que supone la pervivencia de una mentalidad ancestral de gran antigüedad.

En otros lugares esta tradición se ha trasladado de una peña a otro lugar próximo, sin que se conozca la causa. Taboada Chivite[694] recogió en Celanova la tradición de tirar 3 piedras a la cornisa de la *Porta da Coutada* para saber si el matrimonio se celebraría en uno, dos o tres años, tradición que hemos podido constatar, pues en la actualidad se conservan algunas de las piedras arrojadas. Lo mismo ocurre en el tronco semipodrido del impresionante *Carballo de San Antón*, en Carballo, A Coruña.[695] También pudiera tener ese mismo origen la interesante tradición conservada en la *Ermita de San Cibrán* en San Pedro de Tomeza, cerca de Pontevedra, situada en lo alto de un monte llamado *Lusquiños*, aunque en este caso la petición más común tiene como fin curar los *feitizos*, es decir, los embrujamientos y también el *mal de ojo*. Su romería se celebra el Lunes de Pascua y es tradición dar siete o nueve vueltas a la ermita en sentido contrario a las agujas del reloj y en cada vuelta, al pasar por la fachada sur, tiran de espaldas un guijarro al tejado para curar y evitar el *mal de ojo* o *meigallo*[696] (fig. 160), pues San Cibrán era el santo patrono de los brujos buenos, aunque también se puede pedir un deseo, como es habitual en estos ritos propiciatorios.[697] Este rito de la ermita de San Cibrán recuerda la tradición conservada en la *Ermita Vieja* de Madroñera, Cáceres,[698] de coger y llevarse un trocito de pizarra de la oquedad que hay frente a la ermita y tirarlo al tejado de ésta como protección

---

693 Información amablemente facilitada que agradezco a Elena García, de San Amaro (8.8.2015).
694 Taboada 1982, 164.
695 Alonso Romero, 2016.
696 Consultado el 29.6.2019, de https://www.farodevigo.es/portada-pontevedra/2018/04/03/tomeza-celebra-san-cibran-tradicional/1865643.html.
697 Consultado el 20.3.2020, de https://www.galiciamaxica.eu/galicia/pontevedra/comarca-de-pontevedra/pontevedra-c/san-cibran-de-tomeza/.
698 Rol Jiménez, 2006; Almagro-Gorbea *et al*., 2020, 85 s., fig. 45.

54. Peña sacra junto a la ermita de San Alberto, Ribeira, A Coruña, sobre la ría de Arousa.

contra las tormentas, rito que originariamente quizás consistía en tirar la piedra a la oquedad, como se hace en Abelón, Moral de Sayago, Zamora; en Numão, Arga de São João y Aver-o-Mar en Portugal o en la *Peña de los Deseos* del Tozal de las Forcas en Fraella,[699] Huesca. La costumbre de Tomeza también recuerda una tradición de Pipaona, en La Rioja, donde las mujeres cogían piedrecitas mientras se entonaba el «Gloria», piedras que después se tiraban al tejado para proteger a la familia de todo mal,[700] rito igualmente constatado en el País Vasco.[701]

También los pescadores del barrio *A Moureira*, en Pontevedra, realizaban la antigua práctica propiciatoria de invocar a San Cibrán, pero en lugar de hacerlo con el rito de arrojar una piedra al tejado de su ermita, le lanzaban los trozos del pan que les sobraban después de realizar la tradicional comida de la romería.[702] En Portugal las jóvenes solteras realizaban el mismo rito propiciatorio del matrimonio que se celebra en Galicia. En algunos pueblos de Portugal, como São Miguel do Couto, las piedras propiciatorias del matrimonio se lanzaban a las andas de la imagen de San Rosendo que se sacaba en procesión el día de su fiesta,[703] mientras que en Póvoa do Varzim, el día de la romería de San Andrés,

---

[699] Almagro-Gorbea, 2015 e información amablemente proporcionada por Eugenio Monesma a través de Ángel Gari.
[700] Sainz Ripa, 1965, 399; Valdivieso, 1991, 95.
[701] Barandiarán, 1997, 309.
[702] Fuentes Allende, 2001, 108.
[703] Carvalho Correia, 2007, 36.

las chicas jóvenes iban a su capilla en Aver-o-Mar y tiraban una piedra al tejado al tiempo que pronunciaban la siguiente oración para que el Santo les concediera la posibilidad de casarse en el plazo de un año:[704]

Vai pedra abençoada
para eu p´ro ano vir casada.
Santo André uma pedrinha,
Para eu p´ro ano vir casadinha.

Igualmente, a la salida de la ciudad portuguesa de Braganza en dirección a Vinhais, se encuentra la capilla de São Brás, a la que solían acudir el 3 de febrero las jóvenes que deseaban casarse. Para conseguirlo, realizaban el mismo rito que en la capilla de San Alberto en Ribeira, pues le tiraban piedras a una ventana de la fachada hasta que conseguían que una de ellas se quedara en el alféizar. Cada intento fallido era interpretado como un año de espera en conseguir el matrimonio.[705]

Existen referencias a otras *pedras dos namorados* que parecen modernas, como la de Laxe, A Coruña,[706] que se considera introducida en el siglo XIX, o la de Reira en Camariñas,[707] que es una sugerente pareidolia junto al mar. Pero hay que denunciar peligrosas recreaciones pseudoceltas, como la *Pena dos Namorados* de Santa María de Bretoña, en A Pastoriza, Terra Cha, Lugo,[708] o la del Monte dos Castros de San Fiz de Navío, en San Amaro, entre Carballino y Ribadavia, Ourense,[709] pues son mistificaciones que atentan contra un patrimonio cultural tan antiguo, tan frágil y hoy tan difícil de conservar.

***

El elemento esencial de esta tradición ritual es una «peña sacra» sin ninguna particularidad especial, que suele medir entre 3 y 6 m de alto. Dicha peña encarnaba el *sema* o símbolo visible del *numen loci* y era un *omphalos* o punto de comunicación con el Más Allá, que indica su relación con el Otro Mundo, hecho importante para entender el rito que se practicaba. Este rito ancestral era propiciatorio y de adivinación, pues incluía ambas funciones, ya que buscaba entrar en comunicación con el *numen* del lugar y obtener de él una respuesta,

---

704 Santos Junior, 1932, 122.
705 Chaves, 1917, 65.
706 https://www.flickr.com/photos/aamaianos/5641191740/in/pool-galiza.
707 Consultado el 18.6.2020, de https://rutaporcamarinas.wordpress.com/2013/01/26/a-pedra-dos-namorados-de-reira/; https://bluscus.es/leyendas-y-piedras-en-muxia/.
708 http://www.arqueotur.org/yacimientos/festa-celta-do-lugnasad.html.
709 http://www.blogoteca.com/sanfizdenavio/index.php?l=1&pag=2.

que era de carácter ordálico, generalmente relacionada con el matrimonio: la respuesta es positiva si la piedra queda en la cumbre y negativa en caso contrario. Sin embargo, a pesar de su interés, casi todas las peñas de este tipo hoy conocidas en la Península Ibérica han perdido el rito e incluso algunas han sido destruidas en fechas recientes.

La peña suele estar en un lugar visible pero apartado, como un bosque de robles o cerca de un santuario, ya que el rito se solía realizar en romerías o en pasos peligrosos. En los casos mejor documentados las piedras lanzadas debían ser tres, número con profundo simbolismo en la mitología celta,[710] quizás relacionado con el rito adivinatorio de las tres *Thríai* en la mitología griega, que referimos más adelante, aunque en Galicia no hay norma fija sobre el número de piedras ni la forma de arrojarlas. Generalmente se arroja una o tres piedras sobre la cumbre de la peña, que suele estar inclinada, lo que dificulta la permanencia de la piedra arrojada, que, en algunos lugares de Portugal,[711] hay que arrojar de espaldas o incluso con el pie. Teófilo Braga, en 1885, describe el rito del *Penedo do Casamento* de Póvoa de Lanhoso:[712] «*vuelto de espaldas, se le tiran piedras; se tiran tantas como sea necesario hasta acertar y ese número son los años que quedan para la boda*» y lo mismo refieren Leite de Vasconcellos[713] y Martins Sarmento.[714] Tampoco existía una fecha fija, aunque en Valencia de Alcántara y São Pedro do Corval coinciden en el Lunes de Pascua, después de la luna llena de primavera, tan relacionada con ritos de iniciación, como la romería de *San Cibrán* de Tomeza o el *Con da Ventureira*. La ocasión solía ser una romería anual del calendario originario del mundo celta,[715] pues estas romerías, a la vez populares y sacras,[716] son la perduración de la *oenach* o asamblea celta[717] celebrada en un santuario, *nemeton* o *nemus*,[718] que muchas veces se ha cristianizado conservando ritos ancestrales, como las *circumambulationes*[719] de San Cibrán de Tomeza (fig. 160) o de São João d'Arga, de Nossa Senhora de Numão, Nossa Senhora da Peneda, Nossa Senhora da Abadia, Santo André das Almas, São Pedro do Corval, etc., todas

---

710 Green, 1990, 100-108, 1992, 214 s.; Alberro, 2006, 71 s.; etc.
711 Almagro-Gorbea, 2015, 353.
712 Braga, 1885, 49: «*se vira as costas tirando-lhe pedras; cuantas se atiran até acertar, otros tantos são os anos a que dista o casamento*».
713 Vasconcellos, 1882, 90.
714 Sarmento, 1884.
715 Torres, 2011, 549 s.; Moya, 2010, 433 s.
716 Van Gennep, 1982, 254 s.
717 Torres, 2011, 480 s.; Moya, 2012, 203 s.
718 Marco, 1993; Santos, 2010a.
719 Braga, 1885, 50 s.; Moya, 2010.

en capillas rurales asociadas a este rito de adivinación.[720] Estas romerías y ferias populares eran esenciales para la sociedad, pues congregaban a las gentes del territorio y favorecían el encuentro entre chicos y chicas para que sus matrimonios superaran la endogamia del hábitat disperso en pequeñas aldeas. Al volver a casa tras la romería, se celebraba el rito en la peña, muchas veces situada junto al camino, para que el *numen* revelara si tenía futuro la relación con la persona que se había conocido.

Los ritos propiciatorios y de adivinación estaban estrechamente relacionados (fig. 55), ya que ambos se basan en los mismos principios que la oración, pues suponen comunicarse con la divinidad para hacerle una petición y obtener una respuesta, que llega desde el Más Allá, lo que exige lograr, de forma «mágica», que responda el *numen* o divinidad. Ésta responde de forma ordálica, como hemos comentado,[721] pues el que la piedra quede sobre su cumbre o caiga al suelo no depende de la acción humana, sino de la voluntad divina, que de ese modo comunicaba su resolución. Se trata de una de las formas más primitivas de contacto con la divinidad.

Las peñas que tienen una doble función, propiciatoria y de adivinación, parecen ser las más extendidas, lo que indicaría que éste pudo ser el ritual originario, mientras que el rito sólo de adivinación se ha mantenido en áreas más conservadoras del occidente de *Hispania*, en especial para saber si un noviazgo finaliza o no en boda. Entre las peñas que asocian el rito de adivinación y el propiciatorio del matrimonio están la *Peña de la Fortuna* de Trascastro de Luna, el *Canto de los Responsos* cercano al *oppidum* de Ulaca, la *Penha da Sorte* de Nossa Senhora do Barrocal o la *Pedra dos Namorados* de Sao Pedro do Corval, aunque este rito ancestral también se practica en otras tierras atlánticas, como en el dolmen de Proleek, en Irlanda (fig. 161 D).[722]

Las *peñas propiciatorias* buscaban facilitar la obtención de un deseo gracias a la acción favorable del *numen loci*. En la *Hispania* silícea apenas hay una veintena, con variantes rituales que indican su gran antigüedad, desde Galicia y Portugal a Salamanca, Ávila y Toledo, pero también hay dos en Huesca e incluso una en Mallorca, *Sa pedra d'es perdons*, en Felanitx.[723] Entre estas peñas destacan las que propician deseos, como las dos *Peñas de los Deseos* de Fraella,[724] en Huesca, o la *Peña de los Deseos* de Hurtumpascual, en Ávila,

---

[720] Almagro-Gorbea, 2015.
[721] Glotz, 1904, 127 s.; Ehremberg, 1921. 73 s.; *id.,* 1927, col. 1452.
[722] Almagro-Gorbea, 2015.
[723] Sabrafin, 1978, 67-68; fotografía consultada el 10.1.2016, en <URL: http://jocicultura.blogspot.com.es/>.
[724] Consultado el 5.1.2017, de https://www.youtube.com/watch?v=oUygkQ4-wT8.

55. Relación de los ritos de propiciación y adivinación en las peñas sacras.

mientras que la *Peña de la Fortuna* de Trascastro de Luna, en León, propiciaban la suerte. Estas peñas se pueden relacionar con las propiciatorias del tiempo atmosférico, como la *Pedra Mazafacha* en el Monte Xalo (figs. 9 y 114), en Cerceda, el *Con da Ventureira*, en Sanxenxo (figs. 52 A-B) o la *Rocha dos Namorados* de São Pedro do Corval, en Reguengos de Monsaraz, en el Alentejo (fig. 161A). En otras ocasiones el rito buscaba protección frente a peligros, especialmente de las ánimas o espíritus que vagan por el territorio, aunque no se conocen peñas con esta variable del rito en Galicia. El caso mejor conocido es el *Canto de los Responsos* de Ulaca,[725] un gran berrocal granítico de 6 m de diámetro y 4 m de altura (fig. 161 B) al que se tiraba una piedra a su cumbre al pasar por el camino a la sierra para evitar que las ánimas causaran un accidente, aunque también se usaba el rito para adivinación.

El mismo rito se utiliza para las *peñas de adivinación,* que buscan conocer el futuro de las relaciones de pareja, aunque su función adivinatoria originariamente sería más amplia. Hoy apenas se conservan 40 monumentos, pero debe haber

[725] Almagro-Gorbea, 2006.

más todavía no conocidas. En otros tiempos debieron ser numerosas, antes de haberse perdido el rito, del que muchas veces sólo se conservan las piedras arrojadas, como ocurre en el *Con da Ventureira*, mientras que otras han sido destruidas o corren peligro de serlo, por lo que es obligado proteger este singular patrimonio cultural. Hay varios tipos de *peñas de adivinación* que han conservado este rito de época prerromana. Las más numerosas son las *peñas de matrimonio, penedos dos casamentos* o *pedras dos namorados*, que facilitaban encontrar pareja y predecían el futuro de un noviazgo.[726] Estas peñas son las más populares en Galicia, como el conocido *Penedo dos namorados* de San Breixo de Arcos, en Ponteareas, o el de San Alberto en Ribeira, donde el rito ha pasado de la peña sacra a la ermita adjunta construida para cristianizar el lugar. También se conocen en Portugal[727] y en Francia,[728] donde se puede destacar el menhir de Ceinturat en Haute-Vienne (fig. 161 C), o el menhir bretón conocido como *Fuseau* o *Quenouille de Sainte-Barbe*, en Ploéven,[729] en los que, si la piedra queda en la cumbre, la chica que la tira se casa antes de un año, rito semejante al del citado dolmen irlandés de Proleek, lo que confirma que se trata de una tradición celto-atlántica. Un grupo aparte, sólo conservado en Portugal, son los *penedos dos cornudos*, en los que el rito sirve para conocer la fidelidad de la pareja, en especial de la mujer,[730] rito que también se practicaba de Bretaña en algunas peñas oscilantes, como la *Pierre des coscus*, en Tregunc.[731]

Estos ritos, al cristianizarse, han pasado a ermitas y capillas. Así ocurre en San Alberto en Ribeira y en San Cibrán de Tomeza, pero se reitera en Portugal, en el *Nicho de Santo Eliseu* del Monte Santa Luzia en Viana do Castelo; en la capilla de São Miguel do Castelo en Guimarães; en el pozo de la Samaritana en Póvoa de Lanhoso y en la ermita de São Brás en Torre de Dona Chama, Mirandela, Braganza. En Portugal hay más casos semejantes, como la capilla de Santo André das Almas, en Aver-o-Mar, a 125 m del *Penedo do Santo*, de cuyo rito propiciatorio se decía «*Vai pedra abençoada,para eu pró ano vir casada; Santo André uma pedrinha, para eu pró ano vir casadinha*»,[732] como ya se ha indicado. El mismo proceso observó Martins Sarmento en São

---

726 Almagro-Gorbea, 2015, 354 s.
727 Almagro-Gorbea, 2015, *passim*.
728 Reinach, 1893, 333.
729 Guénin, 1936, 344.
730 Chaves, 1922, 148.
731 En Bretaña piedras oscilantes eran consultadas por los marineros al volver de un viaje para saber si una mujer había engañado a su marido (Reinach, 1893, 341-342; Sébillot, 1908a, 47-50) y por los novios para saber si eran correspondidos (de la Barre, 1867).
732 Oliveira, 1995, 151, n. 68.

Martinho de Penacova,[733] donde tiraban las piedras a la cruz que remataba la capilla del Senhor dos Perdidos, aunque había un *Penedo do Casamento*, hoy desaparecido, que sería el lugar original del rito popular.

Los ritos propiciatorios y de adivinación ofrecen estrecha relación (fig. 55), como confirman algunas peñas que han conservado el doble ritual originario, para *propiciar* la suerte o lograr un deseo, y para *adivinar* un acontecimiento futuro, generalmente saber si se logra el matrimonio, como en la *Porra del Burro* de Valencia de Alcántara; en la *Penha da Sorte* de Nossa Senhora do Barrocal y en la *Rocha dos namorados* de São Pedro do Corval, peña que, además de revelar el futuro de la pareja, servía para propiciar la lluvia. Estos ritos de propiciación y de adivinación son un medio de comunicación de los hombres con *númenes* y divinidades, por lo que son esenciales en la religión. Según el *Diccionario de la Real Academia Española*, «adivinar» es «predecir lo futuro por medio de agüeros o sortilegios», frente al término «oráculo» que es la «respuesta que da Dios o por sí o por sus ministros», pues su etimología indica una comunicación oral, que todavía no existe en estas peñas, ya que el sistema oracular supuso un avance en el proceso de «racionalizar» la adivinación,[734] entendida como el conocimiento del pensamiento «divino» mediante signos simbólicos perceptibles por los sentidos para predecir el futuro,[735] lo que supone un conocimiento mágico y sobrenatural, frente a la capacidad actual de prever el futuro por medios racionales y científicos.

El rito de tirar una piedra al alto de la peña puede interpretarse como una forma muy simple de «proto-oración» para entrar en contacto con el *numen loci* al arrojar la piedra. Es un rito ancestral, lo que aumenta su interés. Propiciación y adivinación son dos actitudes que se basan en el mismo principio que la oración y que se sustentan en las mismas concepciones religiosas y cosmológicas, puesto que, en muchos casos, en ese ámbito religioso ancestral, todavía proto-racional, no se distinguiría con claridad entre pedir algo que se desea obtener en el futuro y adivinar ese futuro. El rito de tirar la piedra para hacer una petición y obtener una respuesta del *numen* era un rito «mágico» que obligaba a esa fuerza sobrenatural a dar una respuesta. La petición quedaba «mágicamente» contestada desde el Más Allá de manera afirmativa si la piedra arrojada permanecía en la cumbre y negativa si caía al suelo: *«Si la piedra que lanzas permanece sobre la roca se te concederá un deseo, pero si cae, no se cumplirá»*,[736] es la explicación

---

[733] Sarmento, 1884, 183, aunque Chaves, 1917, 60, lo sitúa por error en Cristelo, concejo de Guimarães.

[734] Almagro-Gorbea 2015, 332 s.

[735] Bouché-Leclercq, 1892, 292-319.

[736] Almagro-Gorbea, 2006, 9.

popular del rito del *Canto de los Responsos* (fig. 161 B). La caída o no de la piedra era una respuesta divina que equivale a una ordalía,[737] pues el hecho de que la piedra permaneciera sobre su cumbre o cayera al suelo no dependía de la acción humana, sino de la voluntad del *numen* o divinidad de la peña, que de ese modo comunicaba su resolución al consultante.[738]

El hombre prerracional sólo podía tener una explicación del mundo «sobrenatural» o «mágica» de lo que no le era empíricamente conocible,[739] entre otras cosas, su futuro o destino, que creía que era conocido por la divinidad. El deseo de conocer el pensamiento divino ha impulsado la práctica universal de estos ritos, pues todos los hombres han practicado la adivinación desde los más antiguos tiempos, como señala Cicerón al inicio de su obra *De divinatione* (I,1), práctica universal constatada también en nuestros días.[740] Cada cultura tiene ritos propios de propiciación y de adivinación. Pueden ser muy variados, pero siempre buscan que la divinidad revele su voluntad de la forma más clara posible, por lo que se recurre a signos convenidos, que en culturas avanzadas interpretan sacerdotes o adivinos especialistas. Estos ritos, de carácter mágico, pueden adoptar formas activas, como en estas peñas sacras, en las que es el hombre el que consulta a la divinidad, o pasivas, cuando es la divinidad la que envía revelaciones y oráculos por medio de sueños o de cualquier otro modo.[741] Las escasas peñas propiciatorias y de adivinación conservadas en Galicia se enmarcan en este campo de estudios de tanto interés, pues permiten comprender creencias de origen prerromano derivadas de una concepción del mundo ancestral conservada en nuestra cultura popular, además de ofrecer una información insustituible sobre la sociedad y la religión de las culturas prehistóricas de *Hispania*.

***

El complejo simbolismo de este rito tan peculiar de arrojar una piedra para conocer el futuro requiere analizar el origen y la difusión de estas creencias. Únicamente a través de los paralelos, analizados desde una perspectiva comparada de Historia de las Religiones, se puede comprender su significado y aproximarse a sus orígenes,[742] como se expone a continuación. Paralelos de este rito se encuentran desde el occidente de la Península Ibérica al occidente de Francia, en especial Bretaña, y en Irlanda, Gales y Escocia, es decir, por las áreas celtas de la Europa Atlántica, pero hay que valorar igualmente otras áreas

---

737 Almagro-Gorbea, 2015, 338.
738 Glotz, 1904, 127 s.; Ehremberg, 1921, 73 s.; *id.* 1927, col. 1452.
739 Caquot y Leibovici, 1968.
740 Caquot y Leibovici, 1968; Vernat, 1974, 9.
741 Belayche y Rüpke, 2007, 139 s.
742 Almagro-Gorbea, 2006, 17 s.; *id*. 2015, 361 s.; *id*., 2019.

de Europa si se quiere comprender el origen y significado del rito con una perspectiva suficientemente amplia.

En Cieux, Haute-Vienne, se creía que, si una chica se acercaba al *Menhir de Ceinturat*, de más de 5 m de altura (fig. 161 C), y tiraba una piedra a una repisa sin que cayera al suelo, se cumplía el deseo de casarse.[743] En Bretaña, cerca de Ploéven, se tiraban piedras a la cúspide del citado *Menhir des mariages* y, si la piedra no caía, se casaba antes de un año,[744] lo mismo que ocurría en el ya citado menhir denominado *Quenouille de Sainte-Barbe*, en Ploéven.[745] En Irlanda, el paralelo más próximo conservado de este ritual es el *Dolmen de Proleek*, situado cerca de Dundalk, en Co. Louth, próximo a la frontera con el Ulster (fig. 161 D), que se cuenta que fue traído a Irlanda por el gigante escocés *Parrah Boug McShagean,* que fue vencido en la más espectacular batalla del poema épico *Táin Bó Cúailgne* («La Razia de Ganado de Cooley»). El dolmen está orientado al ocaso solar en el solsticio de verano, que coincide con el monte más alto del territorio,[746] y su cubierta es una enorme peña de unas 35 t de peso y 4 m de altura que en su cumbre ofrece una acumulación de cientos de piedras, pues, es tradición popular que cualquiera que tire tres guijarros consecutivos, si éstos no caen al suelo, se le cumple un deseo, que suele ser casarse antes de un año,[747] lo supone la asociación, ya señalada, entre rito propiciatorio y de adivinación.

Este rito propiciatorio y de adivinación de tirar piedras a determinadas peñas también se puede relacionar con los *amilladoiros* gallegos,[748] un elemento tan característico del paisaje sagrado de Galicia y de toda la *Hispania Céltica*.[749] Esta palabra tiene una etimología sacra, pues deriva de **humiliatorius,* en castellano «humilladero».[750] Eran amontonamientos de piedras situados en un collado o punto destacado de un camino, como el destruido de San Cristovo das Viñas, en A Coruña.[751] En Portugal se denominan *moledros* y *fiéis de Deus*[752]

---

[743] Cosson, 2009. En la actualidad el rito prosigue tirando una moneda, *cf.*<URL: http://www.megalithic.co.uk/article.php?sid=6334328>.

[744] Dag'naud, 2002, 76.

[745] Moxhet, 1989, p. 104.

[746] Moore y Murphy, 2009;«Proleek Dolmen's Summer Solstice Alignment». *Mythical Ireland – Newgrange, Ancient Sites, Myths, Mysteries, Tours and Astronomy.* (consultado el 01.06.2011, de <URL: http://www.mythicalireland.com/ancientsites/proleek/proleek-summer-solstice-alignment.php>).

[747] Wood-Martin, 1902, 29; Harbison, 1992, 240.

[748] Taboada, 1982, 155 s.

[749] Almagro-Gorbea, 2006, 14 s., fig. 8; Moya, 2017.

[750] Taboada, 1982; Alonso Romero, 1995, 494-495, *id*., 2007; Monteagudo, 1996, 61 s.; *id*., 2003, 31; Alberro, 2004, 27 s.

[751] Monteagudo, 1996, 61, fig. 26a-c.

[752] Brito, 1690, 36 s.; existía el tabú de no tocar los *Fiéis de Deus* (Vasconcellos, 1882, 93, § 2008, b).

y majanos en castellano. Es una tradición similar a la palabra celta *cairn* de la Europa Atlántica,[753] semejante a *carneiro* en portugués, relacionada con la palabra gala *karnon* «cuerno», procedente del proto-indoeuropeo **ker*-, «cabeza, cúspide»,[754] de donde pasaría a denominar «amontonamiento cónico de piedras, mámoa».[755] Originariamente serían sepulturas, como se suponía en el Finistère bretón[756] y también en los *amilladoiros* de Galicia y en los majanos de otras partes de España,[757] cuya cristianización son los cruceros[758] que se extienden, con los mismos emplazamientos y funciones, hasta Extremadura,[759] pues hasta hace pocos años en Galicia y el norte de Portugal se realizaban en ellos ritos funerarios de origen pagano, como encender velas, celebrar comidas fúnebres e, incluso, enterrar a los niños no bautizados.[760] D. J. Wölfel ya señaló que *los montones de piedras a los que cada uno de los que pasan añade una* son prueba del culto a los antepasados.[761] Este rito es una señal de culto y una ofrenda, basada en la tradición «mágica» que asociaba las piedras a las almas de los difuntos.[762] El caminante debía arrojar una piedra para no sufrir daños al pasar, como en el cuento popular de Fiz de Cotovelo, cuya ánima tuvo que vagar por los montes penando por no cumplir la promesa de ir en vida a San Andrés de Teixido y colocar la piedra en un *amilladoiro*.[763] Los *amilladoiros* se relacionan con ánimas del purgatorio que no pudieron cumplir sus promesas[764] y los *fes de Deus* en Galicia y *fiéis de Deus* en Portugal eran seres sobrenaturales y espíritus nocturnos que vagan por la noche y reclaman oraciones como almas en pena. Son creencias de origen prerromano que perduran en las cruces de muertos, en las que los viandantes rezaban un padrenuestro y dejaban una piedra al pasar, como en Marão, en la Serra de Mantelinha, en la Serra da Mulher Morta, y en Cabeceiras de Basto,[765] en Portugal, creencias bien conocidas en Galicia que confirman los mitos asociados a *moledros* y las leyendas asociadas a los majanos castellanos.[766]

---

753 Holder, 1896, 799; Búa, 1997, 74; Olivares, 2002, 62 s.
754 Pokorny, 1959, 575.
755 Búa, 1997, 74.
756 Reinach, 1893, 342-343.
757 Moya, 2017.
758 Rodríguez Castelao, 1949; Fernández de la Cigoña, 1996.
759 Ramos Rubio y De San Macario, 2020.
760 Taboada 1972, 102; García Fernández-Albalat, 1999, 29 s.
761 Wölfel, 1951.
762 Taboada, 1972, p. 15 s.; García Fernández-Albalat, 1999, 31 s.
763 Luisandrade@ozu.es (16.10.2002).
764 Cabal, 1925; Castelao, 1949, 86 s.; Domínguez Moreno, 1991, 147-155; Moya, 2012, 464 s.
765 Vasconcellos, 1882, § 208 a y b.
766 Almagro-Gorbea, 2013, 342; Moya, 2017.

En muchas partes del mundo existe la costumbre de tirar una piedra a un majano situado junto al camino,[767] rito ancestral de probable origen animista. La amplia difusión de estas creencias en Europa se relaciona con los túmulos megalíticos y de la Edad del Bronce[768] y ritos semejantes se practicaban en las estepas, como recoge Heródoto (IV,92). Estos ritos, que perduraron hasta el siglo XIX,[769] Mircea Eliade los relacionó con la Antigüedad al señalar que el folclore religioso europeo había conservado una herencia prehistórica, como en los Balcanes[770] o en el Monte Autore en los Apeninos, donde mantuvo su sentido funerario.[771] En efecto, en la Grecia clásica era habitual tirar una piedra al pasar por un camino ante un *herma* o túmulo de piedras (*Ant. Pal*. V,6 y VI,253). Es un rito de origen prehistórico vinculado al culto a Hermes como conductor de las almas al Más Allá, rito conservado en regiones como la Arcadia durante toda la Antigüedad. La misma tradición se documenta en la Europa no mediterránea, probablemente desde los túmulos de la Edad del Bronce,[772] quizás como una tradición originaria de las estepas, como indicaría una noticia de Heródoto que comentamos más adelante.[773] Estas tradiciones también existían en el mundo celta atlántico y de ellas proceden los *amilladoiros* y estructuras similares, así como el rito de las peñas sacras propiciatorias y de adivinación. Este rito tan popular de tirar una piedra a un *amilladoiro* o a una peña es un rito ancestral relacionado, de forma más o menos consciente, con las ánimas y el Más Allá, lo que orienta sobre el significado que tiene en Galicia. Sin embargo, no es fácil conocer su origen, sin duda relacionado con creencias del mundo celta atlántico. Sólo un análisis de los paralelos conocidos permite comprender el origen del acto de arrojar una piedra, pero también el significado que tenía la piedra misma, pues son dos elementos rituales distintos, aunque relacionados. Este análisis permite comprender el origen de un rito tan específico, su gran antigüedad y su origen prehistórico, por lo que estas peñas sacras deben ser protegidas y valoradas como verdaderos monumentos arqueológicos, al margen de su interés para nuestro rico folclore.

Martín de Braga en el siglo VI condenó el rito de hacer montones de piedras para dar culto a Mercurio.[774] Este Mercurio no era la divinidad romana del

---

767 Frazer, 1911, 8 s.
768 Harding, 2003, 88 y 94 s., fig. 3.1.
769 Latte, 1960, 372.
770 Elsie, 2001, 113.
771 Brelich, 1954, 39 y 55.
772 Harding, 2003, 88 y 94 s., fig. 3.1.
773 Herodot. IV, 92.
774 Martín de Braga, «*De correctione rusticorum*». Véase Barlow, ed., 1950, 159-203; Maciel, 1980.

comercio,[775] sino *Lug*-Mercurio,[776] el dios más popular de la *Hispania Céltica*,[777] cuyo carácter psicopompo confirma su función funeraria y su relación con el Hermes griego.[778] Hermes es una divinidad del panteón griego de origen muy antiguo, aunque quedó postergado en el Panteón Olímpico. Se documenta ya en época micénica[779] y confirma su antigüedad la tradición de que los griegos aprendieron a hacer túmulos o *hermata* de sus predecesores los pelasgos.[780] Hermes era el *numen* o dios del *herma*[781] o túmulo de piedras situado junto a un camino y asociado a la idea de límite entre campos y territorios,[782] que delimitaba y protegía,[783] pues se usaban como hito,[784] pero también era un límite como punto onfálico de paso al Otro Mundo,[785] por lo que tenía carácter mágico y sobrenatural. En estos túmulos se libaba a los muertos como en las tumbas,[786] lo que confirma su carácter funerario, y además tenían carácter fálico,[787] pues estaban rematados por una estela, que era el *herma* en el sentido estricto, piedra que era un *sema*[788] o «señal» que visualizaba al *numen*. Por ello Hermes era el *numen* de la estela y del túmulo de piedras funerario en el que se encarnaba el ancestro como divinidad funeraria del territorio o *numen loci*, lo que permite comprender mejor el significado de las peñas asociadas a ritos de adivinación.

El *herma* sería originariamente un túmulo funerario,[789] como el *cairn* céltico y los *amilladoiros* gallegos. Estos túmulos funerarios se conocen en Grecia desde época premicénica,[790] pues los primeros túmulos aparecen a mediados del III milenio a.C.[791] El *herma* situado en un cruce de caminos simbolizaba una tumba y un límite territorial en este mundo, pero también un límite mítico y mágico entre este mundo y el Otro Mundo,[792] lo que explica que Hermes fuera un dios

---

[775] Wissowa, 1912, 304 s.; Farnox, 1980, 125: Latte, 1960, 162 s., 372; Combet-Farnox, 1980.
[776] Green, 1992, 135 s.; Marco, 1998, 33 s.; Olivares, 2002, 203 s.
[777] Albertos, 1956.
[778] Latte, 1960, 372; Combet-Farnox, 1980.
[779] Burkert, 1982, 156, n. 5.
[780] Herodot. II,51,1 y 4.
[781] Baudi, 1998, 427.
[782] *Ant. Pal*. 9,314; Cornutus 16; Eust., *Ad Hom. Od*. 16,471.
[783] Paus. II,38,7; III,10,6; IV,33,3; VI,26,5; VIII,13,3; 34,6; 39,6; X,5,4; etc.
[784] Antikleides, *FgrHist* 140F 19.
[785] Rose, 1953, 417.
[786] Burkert, 1982, 158.
[787] Fehling, 1974, 7-27; Burkert, 1982, 156; Athanassakis, 1989, 33-49.
[788] Andronikos, 1968, 114 s.
[789] Nilsson, 1955, 504 s.
[790] Schmidt, 1893, 369 s.; Nilsson, 1955, 504.
[791] Andronikos, 1968, 107 s.; Cavanagh y Mee, 1998, 29 s., 38-39; Dikinson, 2000, 65 s.
[792] Nilsson, 1978.

psicopompo que pasaba las almas de un mundo al otro[793] y que fuera el dios de los límites en sentido físico y mítico, por lo que también era el *numen* protector del viajero que sobrepasaba el *herma* que marcaba el límite hacia lo desconocido, hacia lo peligroso, hacia el Más Allá en su viaje hacia el Otro Mundo. Estas creencias explican que todo el que pasaba por delante de un *herma* debía tirar una piedra,[794] tradición conservada en la Arcadia[795] que ayuda a comprender el significado sobrenatural de los *amilladoiros,* pero también la tradición de arrojar piedras a las peñas sacras.

La explicación de las facultades adivinatorias y propiciatorias del matrimonio de estas peñas sacras es similar.[796] Hermes, como divinidad de paso al Más Allá, estaba vinculado a la adivinación y a la fertilidad, facultades asociadas a los espíritus de los muertos, como evidencian las leyendas y tradiciones de muchos hitos y menhires.[797] Apolodoro (*Bibl.* 3.112-115) cuenta que «*Hermes aprendió de Apolo a adivinar por medio de guijarros*». Este sistema se consideraba el procedimiento de adivinación más antiguo de Grecia,[798] pues Apolo, a cambio de la cítara que había inventado Hermes, le ofreció el poder de adivinar por medio de guijarros.[799] Para ello recurrió a las *Thrías*,[800] tres ninfas-abeja que habitaban en el Parnaso y que habían criado a Apolo y le habían enseñado a profetizar, pues ellas habían inventado el arte de adivinar por medio de tres piedras, la *thriobolía,* sistema usado en Delfos hasta época clásica.[801] Esta tradición ancestral de adivinar por medio de guijarros sin duda es de origen prehistórico, por lo que constituye el mejor paralelo del rito ordálico de arrojar tres piedras a la cumbre de la peña para conocer el futuro. En la Grecia clásica, aunque se mantuvo el rito de adivinar por medio de guijarros,[802] este rito fue sustituido por las sibilas de Delfos,[803] cuyas palabras se consideraban revelación directa de Apolo, pero debían ser interpretadas, lo que suponía un avance más racional frente al anterior sistema ordálico.

---

793 Scherer, 1886, 2374 s.; Kerenyi, 1987.
794 *Ant. Pal*. V,6 y VI,253.
795 Nilsson, 1955, 505.
796 Scherer, 1886, 2376 s.
797 Arbois de Jubainville, 1906; Monteagudo, 2003.
798 Roulez, 1867.
799 *HH Herm*. 4, 552 s.; *Apoll*, 3,10,2; cf. Frazer, trad., 1921.
800 Scheinberg, 1979.
801 *HH Herm*. 4, 552 s., Zenob., *Cent*. V.75; Calim., *Him. Apoll.* 45; *Etym. Magn.*, s.*v*. Θρία, 455,45; Hesiq., s.*v.* θριαί; *Anecdota Graeca*, ed. Bekker, I,265,11, *s.v.* Θριάσιονπεδίον; Fowle 2013, 82.
802 Westermann, 1843, 384, *ApendixNarrationum* LXVII; Suidas, s.*v*. Πυθώ.
803 Roux, 1976; Amandry, 1950; Delcourt, 1955.

También las regiones más celtizadas de la Italia prerromana, desde el sur de Etruria hasta el Samnio,[804] practicaban la adivinación por medio de guijarros de color blanco y negro. Este sistema, denominado *sortes*, pasó a usar posteriormente plaquitas de madera o tablillas metálicas.[805] Germanos (Tac. *Germ*. I,10) y celtas (Caes. *BG* I, 53,7) también usaban piedras de colores inmersas en una masa oscura[806] y la misma palabra, *prinni,* significaba «tirar la plaquita de madera», «consultar» y «suerte»,[807] con un claro sentido de ordalía.[808] Estas noticias indican que el rito de adivinación celta más antiguo era con piedras, rito anterior a otros sistemas de adivinación del mundo celta con augurios y sacrificios interpretados por sacerdotes,[809] lo que refleja un proceso de racionalización similar al documentado en Grecia y en Italia. Estos ritos ordálicos de adivinación son comparables al de las peñas sacras de adivinación de la Península Ibérica y de las áreas celtas atlánticas. Todos ellos tienen un remoto origen, pues son el sistema más antiguo conocido de adivinación, que es una preocupación esencial del hombre. Su carácter ordálico ancestral explica el significado simbólico que tenía el acto de arrojar una piedra y también refleja su gran antigüedad, muy anterior al posterior sistema profético de los druidas y bardos celtas.[810]

El acto de arrojar una piedra en este ritual tenía un claro significado simbólico y mágico relacionado con la adivinación, pero también es muy interesante conocer el profundo significado simbólico que tenía la piedra que se arrojaba, ya que se relaciona con el concepto mágico del alma externada y con una creencia primitiva de origen animista según la cual en cada piedra hay un espíritu.[811] La piedra arrojada era un sacrificio funerario, de carácter mágico, al *numen* de la peña o del *amilladoiro*. Martín de Braga explica que ese acto de tirar una piedra en los *amilladoiros* que había en los cruces de caminos era un sacrificio a Mercurio. Al condenar esa «superstición» pagana explícitamente dice: «*En los cruces de caminos los que pasan lanzan piedras a los montones como sacrificio [a Mercurio]*».[812] La misma tradición confirma en Germania un antiguo texto

---

[804] Champeaux, 1986, p. 271-302, en especial, 273 s., fig. 1.
[805] Champeaux, 1986, 801-828.
[806] Le Roux y Guyonvarc'h, 1986, 189; Guyonvarc'h, 1997, 310.
[807] Loth, 1895, 313-314.
[808] Guyonvarc'h, 1997, 307.
[809] Le Roux y Guyonvarc'h, 1986, 174-216; Green, 1992, 82; Guyonvarc'h, 1997, 271 s.; Renero, 1999, 13 s.; Guyonvarc'h, 2009, 192 s.; Green, 2010, 88-90; etc.
[810] Guyonvarc'h 1997.
[811] Frazer, 1913, XI, 95 s.; Thompson, *Motif-Index*, E710 s.
[812] *De corr. rust.* VII,13: (*Mercurio*) *in quadriviis transeuntes, iactatis lapidibus acervos petrarum pro sacrificio reddunt*.

medieval que relaciona esos montones de piedra con el lugar donde yacía Mercurio,[813] es decir, la divinidad de los muertos, como en los *hermata* griegos, que se suponían, como se ha dicho, que eran la morada de Hermes. En la tradición pagana, arrojar una piedra era una ofrenda o sacrificio para calmar a los ancestros y hacerlos propicios, como el sacrificio realizado por Ulises junto a una peña para propiciarse el *numen* de Tiresias antes de emprender su viaje al Hades (*Od*. XI,23 s.). Estos sacrificios estaban dirigidos al *numen loci* como ancestro o divinidad funeraria del lugar, lo que explica su estrecha relación con los *Lares Viales*,[814] con las ánimas y con el Otro Mundo. Este rito sacrificial pagano, que calmaba las ansias de los difuntos, estaba tan enraizado en la población que fue cristianizado de forma paulatina, aunque nunca llegó a serlo de forma total. Según esta tradición, las ánimas en pena o en el Purgatorio vagaban por las áreas no pobladas en compañía de otros muertos, según la antigua tradición celta, por lo que la piedra arrojada como ofrenda por el viandante servía de sacrificio o responso para que encontraran el descanso eterno y no molestaran al viajero. De este modo arrojar una piedra pasó a equivaler a un responso en la tradición cristiana para liberar a las ánimas del Purgatorio,[815] como ocurre en el *Canto de los Responsos* de Ulaca y en los *amilladoiros* de Galicia.[816] Las mismas creencias suponen los *Fiéis de Deus* en Portugal, cuyos espíritus sobrenaturales vagan por la noche para reclamar oraciones como almas en pena, como también las cruces de muertos en las que los viandantes rezaban un padrenuestro y dejaban una piedra al pasar[817] e, igualmente, los *moledros*[818] y los majanos de la *Hispania Céltica,* a menudo asociados a leyendas de carácter funerario.[819] La piedra arrojada en este rito se relaciona con el mito del alma externada y con ancestrales creencias animistas, dos temas de evidente interés. La piedra arrojada para cumplir el rito adivinatorio o de «responso», que según Martín de Braga equivalía a un sacrificio, debía simbolizar a la propia alma humana, ofrecida en el acto sacrificial para buscar la protección y hacer propicio al *numen* de la peña sacra, que reside en el Más Allá.

---

[813] Suhm, 1787, col. 365: «*In acervo Mercurii. Consuetudinem habebant ambulantes in via, ubi sepultus est Mercurius, lapidem iactare in acervum ipsius unusquisque in honorem*» («En recuerdo de Mercurio. Tenían la costumbre los que pasaban por la vía, donde está sepultado Mercurio, de tirar cada uno una piedra al majano en su honor»).

[814] Almagro-Gorbea, 2006, 25 s., fig. 9.

[815] Garrad, 1991.

[816] Cabal, 1925; Castelao, 1949, 86 s.; Domínguez Moreno, 1991; Moya, 2012, 464 s.

[817] Vasconcellos, 1882, § 208 a y b.

[818] Moya, 2017.

[819] Almagro-Gorbea, 2013, 342.

Ayuda a comprender qué significaba este rito de arrojar piedras y, especialmente, qué simbolizaba la piedra arrojada y su gran antigüedad una tradición ancestral, que consistía en depositar una piedra en un túmulo antes de una batalla, conservada en pueblos indoeuropeos muy diferentes desde el Atlántico hasta las estepas del este de Europa. El conocido poema épico del Ciclo del Ulster «La Destrucción de la Residencia de *Da Derga*» (*Togail Bruidne Dá Derga),* narra la muerte heroica de *Conaire Mór*, nieto de *Etain*.[820]*Conaire,* tras ser elegido rey de Irlanda en Tara, logró la paz tras expulsar a todos los bandidos, pero poco después llegaron por mar asaltantes que «*trajeron una piedra para cada hombre para hacer un cairn*». La víspera de la fiesta de los muertos o *Samain*, el 1 de noviembre, tuvo lugar un gran combate,[821] tras el que «*cada combatiente que sobrevivió del combate retiró su piedra del cairn*», «*de modo que quedaron las piedras de los que fueron muertos*», por lo que «*por cada piedra de Carn Locca murió uno de los asaltantes de la Residencia (de Da Derga)*», nombre que se dio al túmulo o *cairn* construido con ellas. Este episodio, que Blanca García Fernández-Albalat relacionó hace años con los *amilladoiros*,[822] narra una tradición ancestral indoeuropea que indica que la piedra que llevaba cada uno de los guerreros asaltantes era su «alma externada» para evitar el peligro de morir en el combate, por lo que, finalizada la batalla, las piedras que los muertos no pudieron retirar formaron un *cairn* que recordaba la batalla y conservaba mágicamente el alma de los muertos en el combate. Otra tradición similar pudiera ser el *cairn* levantado por San Columba en la Isla de Iona, en el extremo occidental de Escocia.[823] San Columba tuvo que expatriarse de Irlanda el año 563 tras la batalla de *Cúl Drebene*, ocurrida por su responsabilidad y en la que murieron 3000 guerreros. Por ello, viajó a Escocia en penitencia para convertir a tantas personas como las que habían muerto en esa batalla y, al desembarcar en la playa de *Port of Churaich* («Puerto del Coracle»), levantó el *Càrn cùl ri Érinn* («El *cairn* a la espalda de Irlanda»), pues allí se perdía de vista a Irlanda, lo que evidencia su carácter liminar, *cairn* cuyas piedras pudieran recordar los muertos en la batalla citada.[824]

Otra de estas interesantes leyendas documentó Leite de Vasconcellos en el Cabo de San Vicente, en Portugal. En ese lugar existían montones de piedras o

---

[820] West, 1999. Para la traducción, Eliot y Stoques, 1910.

[821] Le Roux y Guyonvarc'h*,* 1995, 35 s.

[822] García Fernández Albalat (1999, 29 s.), aunque es discutible que dicha costumbre se relacione con los *cumuli* o amontonamientos de trofeos con los vencidos que los galos hacían en honor de Marte (César, *BG*, VI,17), como los documentados en los santuarios galo-belgas (Brunaux 1986).

[823] Sharpe, 1995.

[824] Consultado el 9.12.2015, de http://www.saintsandstones.net/saints-iona-tcolumbasbay6.htmhttp://cargo.ship-of-fools.com/Features98/Features/ TomDavies.html>.

moledros de las que se decía que «cada una es un soldado» y sobre las que destacaba una mayor, que desaparecía por la mañana para reaparecer por la noche, que se creía que era el rey Sebastián I de Portugal (1557-1578), derrotado y muerto en la batalla de Alcazarquivir al intentar conquistar Marruecos. Según esta leyenda, todas las mañanas, Don Sebastián retiraba la piedra, que volvía a poner por la noche para cumplir el juramento hecho en ese lugar antes de ir a Marruecos y sucumbir en dicha batalla, por lo que se creía que esa piedra permanecerá allí día y noche hasta que el rey regrese de la isla desconocida en la que permanece.[825] Esta tradición, relacionada con una expedición guerrera, prueba que en el siglo XVI perduraban estas creencias, según las cuales, si se cogía una piedra del *moledro* y se movía de su sitio, a la mañana siguiente volvía por sí misma al amontonamiento, pues el rey Don Sebastián iba por la noche y la colocaba de nuevo en el *moledro* y, si se cogía una piedra del amontonamiento en secreto y se ponía debajo de la almohada, a la mañana siguiente aparecía un soldado por un breve instante, que luego se convertía de nuevo en piedra y regresaba al amontonamiento. Creencias similares había en Francia en el siglo XIX[826] e igualmente en Irlanda se creía que, si se quitaba una piedra de un monumento megalítico, regresaba por sí misma a su lugar por la noche, creencias que Salomon Reinach[827] relacionó con los *Penates* de Lavinio, que se volvieron tres veces al intentar Ascanio trasladarlos a Alba (DH, 1,67,1-2; *Originis Gentis Romanae* 17,2).[828] La leyenda del Cabo San Vicente muestra aspectos de gran interés. Las piedras del *moledro* eran soldados encantados, pues en ellas estaba externada su alma al haber muerto y pasado al Más Allá, pero la leyenda también evidencia que las piedras tenían el mismo significado que en el citado poema épico irlandés *Togail Bruidne Dá Derga*, lo que indica que eran creencias generalizadas por todo el mundo celta atlántico.

La amplia extensión de estas creencias en la Antigüedad la documenta el gran historiador griego Heródoto, que narra otro rito parecido entre los pueblos de las estepas. El rey persa Darío, en su gran expedición contra los Escitas a través de Tracia, pasó el río *Artiscos*, el actual Arda, afluente de Maritza, que corría por territorio de los Odrisios. Según refiere Heródoto (IV,92), *«(Darío), al llegar a este río, hizo lo siguiente: tras elegir un lugar determinado, ordenó a su ejército que cada soldado al pasar tirara una piedra al lugar indicado. Y cuando el ejército hubo cumplido esta orden, puso en movimiento a su armada y dejó allí tras sí un gran túmulo formado por las piedras arrojadas»*.

---

825 Vasconcellos, 1905, 205 s.; Morais, 2008, 38-39: Oliveira, 2013, 122.
826 Johanneau, 1810; Borlase, 1897, III, 827; Reinach, 2005, 47; Alonso Romero, 2017, 157.
827 Reinach, 2005, 47.
828 Dubourdieu, 1989, 451.

Aunque el historiador griego no revela el significado de este acto, sin duda debe tratarse de un rito semejante a los anteriores, como indica su contexto en una expedición guerrera. El túmulo alzado serviría como límite y monumento conmemorativo, pero probablemente también refleja ritos de carácter «mágico», relacionados con la creencia en el alma externada. También creencias en el alma externada se encuentran en algunas leyendas míticas griegas. Pausanias (IX,38,5), cuenta que al morir Acteón, su espíritu recorría Beocia con una piedra devastando el territorio, hasta que fue enterrado solemnemente. Igualmente, el mito de Deucalión, hijo de Prometeo,[829] testimonia el alma externada en una piedra, pues, cuando el oráculo de Delfos le aconsejó tirar los «huesos de su madre» por encima del hombro para repoblar la tierra tras un diluvio, se dedicó a tirar piedras, pues eran los huesos de *Gea*, la Diosa Tierra, madre de todos. Este mito ancestral es comparable al mito celta de la creación conservado en Irlanda y Escocia, que cuenta que la diosa *Cailleach,* «La Vieja», creó los seres de la tierra tirando guijarros hacia delante,[830] lo que revela la gran antigüedad de estas creencias míticas.

Todas estas tradiciones ancestrales, atestiguadas en diversos pueblos indoeuropeos, responden a una creencia animista muy antigua, según la cual en la piedra reside el alma externada, lo que explica el significado de las piedras arrojadas sobre las peñas sacras, *cairns* y *amilladoiros* del mundo celta atlántico. Esta creencia explica la tradición existente antes de un combate en diversos ámbitos del mundo indoeuropeo, en especial en el mundo atlántico, de poner el alma en un objeto, la mayor parte de las veces en una piedra para que no te alcance la muerte. Esta tradición ha perdurado en algunos lugares, pues en Guitiriz (Lugo) no se podía trabajar la tierra ni remover piedras el Día de Difuntos para no incomodar a las ánimas y evitar que surgieran desgracias, pues se creía que en las piedras residían ánimas del purgatorio, por lo que casi todas las piedras podían ser ánimas, tanto en los *amilladoiros* como las depositadas al pie de los cruceros de los caminos.[831] Igualmente, en Proaza, Asturias, *«no se debe tropezar con el pie ni hay que dar una patada a las piedras que se encuentren en el suelo, porque nadie sabe si esa piedra es el purgatorio de algún alma»*,[832] creencias similares a las que se conservaban en Portugal.

La creencia sobrenatural y mágica en el alma externada es de origen animista muy antiguo, pues debe remontar al Paleolítico, como indica su difusión en pueblos primitivos de toda la tierra, por lo que siempre ha atraído la atención de

---

829 Ovid. *Metam*. I,380 s.; Hyg. *Fab*. 153; Pseudo-Apollod. I,7,2.
830 Monaghan, 2004, 103.
831 Consultado el 12.08.2020 de https://es.slideshare.net/monadela/lendas-pedras.
832 Giner Arivau, 1885, 235; Cabal, 2008, 29.

antropólogos y estudiosos de la Historia de las Religiones.[833] El alma externada es tema de numerosos cuentos y leyendas de todo el mundo,[834] también españoles.[835] La mitología indoeuropea ofrece ejemplos bien estudiados en la Grecia clásica,[836] pero también entre celtas, germanos y eslavos, y se conoce desde Siberia al resto de Asia, en la literatura egipcia antigua, árabe, bereber, subsahariana y de toda América. Se basa en la creencia de que el espíritu vital del ser humano puede «materializarse» y convertirse en algo tangible y material que puede existir fuera de uno mismo. Según esta concepción «mágica», el alma externada vive más segura si se oculta y esconde fuera del cuerpo al que corresponde, lo que le permite evitar los peligros que puedan acecharla, en especial la muerte, ya que sólo puede ser dañada y alcanzar la muerte si es descubierta. La creencia en el alma externada supone una concepción «mágica» del mundo que ha quedado plasmada en mitos de héroes y de guerreros a los que nadie podía matar, ya que su vida residía en un objeto situado fuera de su cuerpo y, por tanto, fuera del alcance de sus enemigos, lo que les hacía invencibles y prácticamente inmortales hasta que su alma externada fuera descubierta y destruida. Este es el significado de la tradición documentada en el mundo celta atlántico de poner mágicamente, antes de un combate o de un viaje, el alma en un objeto, generalmente una piedra. Por el mismo motivo, los pueblos primitivos nunca confiesan que tiene su alma externada y todavía menos dónde está depositada, sea un animal, una planta o una piedra, que puede ser el tótem personal, familiar o del clan.

En conclusión, un rito aparentemente tan sencillo como arrojar una piedra a una peña sacra o a un amontonamiento tumular como un cairn, un *amilladoiro* o un majano, en realidad es un mito que responde a creencias muy complejas que evidencian el interés de las peñas sacras. Arrojar una piedra respondía originariamente a un sacrificio dirigido al *numen loci* como ancestro de los habitantes del lugar, en la creencia de que esa piedra contenía el espíritu vital del que la tiraba, para que quedara bajo la protección mágica del *numen loci*, visibilizado en la peña sacra. Esta tradición mítica tan interesante explica la estrecha relación que ofrece el rito de arrojar una piedra en las peñas sacras propiciatorias y de adivinación, o en un *amilladoiro,* con creencias en las ánimas y en el Otro Mundo y en el alma externada. Todas ellas son creencias de origen ancestral,

---

833 Frazer 1951, 773 s., con ejemplos de todo el mundo, desde los más primitivos a tradiciones populares. Para este último aspecto, Pedrosa, 2012, 130-191.

834 Thompson, *Motif-Index*, E 710.

835 Cabal, 1924b, 29; Espinosa, 1996, 116 s., 119 s., 128 s.

836 Sobre este tema son esenciales los trabajos de Velasco, 2000*; id.,* 2001*; id.,* 2004*; id.,* 2007,a *; id.,* 2007b.

extendidas por el mundo celta atlántico desde fechas muy anteriores a la Edad del Hierro y comparables a las fases más antiguas de la mitología griega, pues hunden sus raíces en creencias animistas originarias del Paleolítico.

LOS GUIJARROS PROPICIATORIOS Y VOTIVOS

Además de las grandes peñas sacras asociadas a los ritos propiciatorios analizados, hay que considerar los guijarros propiciatorios, es decir, pequeñas piedras, con frecuencia de cuarzo blanco, que se depositan en los lugares de culto cristianizados, como una ermita, un santuario o un crucero, pues son igualmente piedras singulares a las que se les atribuye el poder mágico de facilitar algún deseo, generalmente relacionado con el matrimonio o la fertilidad. Los guijarros se suelen dejar también en las fuentes santas que suele haber en esos monumentos cristianos e, igualmente, al pie de alguna imagen o en una peña aislada o al borde de un camino y hasta incluso en lugares que no han sido marcados con ningún símbolo cristiano. Ya hemos mencionado que Taboada Chivite dice que las piedras que se dejan en el *amilladoiro* o montón de piedras de San Andrés de Teixido son almas que han cumplido una peregrinación y también dice que en Guitiriz (Lugo) el Día de Difuntos no se trabajaba la tierra por temor a mover las piedras pues se consideraba que eran almas que no habían podido cumplir una promesa.[837] Por ello, si se golpeaban las piedras se producían grandes desgracias y creencias parecidas, ya comentadas, existían en la localidad asturiana de Proaza y en Portugal.

También se dejan piedras en las bases de los cruceros e incluso encima de su capitel, por ejemplo, en el crucero del *Cristo da Victoria*, de finales del siglo XIX, de San Xoán de Tabagón (O Rosal, Pontevedra), así como en el crucero de Cans (O Porriño, Pontevedra) y en otros muchos. La misma tradición se realiza en los cruceros dedicados a las ánimas, como en Laxoso de Arriba (Ponte Caldelas), o en sus altares, como en el altar de ánimas de Orbán, en Milmanda (Celanova, Ourense), en el altar de ánimas de Codesás (Melón, Ourense), etc. Fernández de la Cigoña e Núñez opina que esas piedras se presentan como ofrendas o como testimonio de que se hará lo prometido si se recibe el favor solicitado.[838] En Viana do Bolo y en San Xurxo de Sacos se dejaba una piedra al lado de un crucero, que señalaba el lugar de una muerte, como testimonio de que se había rezado un padrenuestro por el alma del difunto. Esta misma práctica

[837] Taboada Chivite, 1980, 156.
[838] Fernández de la Cigoña e Núñez, 1998, 21, 2002, 73.

se hacía también en Bretaña,[839] donde, cuando una persona fallecía en un camino, se levantaba un crucero en el lugar de la muerte. De no hacerlo así, el alma del difunto no encontraría reposo hasta que no muriera otra persona en el mismo lugar.[840] También se creía en Galicia que en los cruceros se juntaban las almas de los que no conseguían encontrar el descanso eterno.[841]

En algunas zonas de Galicia las almas se manifestaban a veces haciendo tropezar a las cabalgaduras con una piedra. Cuando esto ocurría, se atribuía la causa a un alma que se interponía en el camino reencarnada en una piedra para llamar la atención del transeúnte y pedir oraciones por su eterno descanso.[842] Debido a esa creencia, en Asturias se aconsejaba que no se dieran patadas a las piedras, porque solían ser purgatorios de las almas y también existía la tradición romera de dejar piedras en los *amilladoiros*, pues se creía que éstos eran purgatorios de almas.[843]

El rito de arrojar una piedra a modo de ofrenda se efectuaba también fuera de Galicia. Por ejemplo, en la conocida romería Soriana de «El Voto» que se celebraba en honor de la Virgen del Castillo, en El Royo, hasta los años sesenta del siglo XX, los romeros solían llevar en la mano una piedra para dejarla en un montón que había al pie del camino. Se hacía así desde tiempo inmemorial; algunos decían que era para que no se levantara el moro que estaba enterrado bajo ese montículo, por lo que lo llamaban la *Tumba del Moro*. Otros romeros opinaban que era para dar las gracias a la Virgen del Castillo y por eso rezaban una oración en el momento de arrojar la piedra.[844] Esa misma tradición se encuentra también en la romería de la ermita de los Santos Nuevos, cerca de Almarza (Soria). Allí la gente coge una piedra, la besa y la tira al montón; luego se santigua y pide un deseo. Cuentan que antiguamente alguien enterró bajo ese túmulo el cuerpo de un Santo.[845] La creencia que relaciona un *amilladoiro* con una muerte la encontramos también en el camino que va desde el monasterio de Santa María das Júnias, en Pitões das Júnias, Portugal, hasta el monasterio de Santa María de A Cela, en Lobios. Ourense. Cerca del Pico de Fontefría, de 1452 msnm, se cuenta que murió el abad de Santa María das Júnias, Frei Gonzalo Coelho, cuando iba desde ese monasterio hasta el de A Cela el 2 de diciembre de 1512. Los vecinos levantaron un crucero en el lugar de su muerte y a su lado

---

[839] Taboada Chivite, 1980, 158.
[840] Castelao, 1978, 31.
[841] González Pérez, 2003, 8.
[842] Mandianes Castro, 1984, 168.
[843] Arrivan, 1885, 235. Cabal, 1924a, 60; *id*., 1987, 28.
[844] Gómez-Barrera, 1998, 126-127.
[845] Camacho Núñez, 1998, 290.

la gente empezó a formar un *amilladoiro*, al que aún hoy en día los caminantes que pasan por esa ruta continúan arrojando una piedra en memoria de ese santo popular.[846] En el camino a la ermita de las Majadas Viejas, en la Alberca (Salamanca), los viandantes solían tirar una piedra a un *amilladoiro* al tiempo que rezaban una oración por los difuntos de la familia[847] y también en la subida a la ermita situada en el pico de Alto Rey, en Guadalajara, hay cuatro montones de piedras en cada una de las vertientes hechas por los romeros «para ayudar a las ánimas».[848] En el Pirineo español los caminantes que pasaban por el lugar donde había ocurrido una muerte cogían una piedra, la besaban y la dejaban en el lugar del suceso. Según las creencias antiguas en cada piedra había un espíritu y la costumbre que tenía la gente de amontonar piedras encima de una sepultura conseguía satisfacer los deseos del difunto que buscaba la compañía de otras almas. De esa manera la piedra que ofrecía el viandante servía a la vez de plegaria y de ofrenda, y podía continuar su camino sin temor a que las almas en pena, o espíritus de los muertos, le hicieran daño. Esta costumbre también la tenían los bretones.[849] Y los pasiegos de la provincia de Santander, cuando pasaban por delante de algún epitafio, dejaban una piedra a su lado y rezaban una oración.[850] También en Albania se dejaba una piedra en el lugar del camino en el que había fallecido alguien, pues se decía que en ella descansaba el alma. Y se creía, al igual que en Galicia, que las almas de los muertos podían visitar las casas en las que habían vivido.[851]

Los cultos a las piedras se mantienen como tradiciones ancestrales a pesar de que fueron condenados por la Iglesia en diversas épocas y en diferentes países europeos. En el siglo VI Martín de Braga condenó los cultos que se realizaban en Galicia en torno a las piedras y en el siglo XI el obispo Burcardo de Worms hizo lo mismo en Alemania.[852] Pero a pesar de esas condenas y de otras muchas que se realizaron en numerosos concilios, algunas de las devociones y de los cultos tradicionales de esos tiempos remotos dedicados a las piedras todavía se mantienen vigentes en varios países de Europa, aunque la mayoría son ya solamente recuerdos que se conservan en la memoria de los mayores. Los irlandeses cada vez que visitaban una fuente santa depositaban a su lado un guijarro por cada oración que rezaban y después dan una vuelta alrededor de la fuente, siempre en el sentido del movimiento del sol, pues, cuando esas vueltas

---

846 Pérez, 2008, 74.
847 Domínguez Moreno, 1991, 148.
848 Moya, 2020, 224.
849 Violant i Simorra, 1989, 498-499.
850 García Lomas, 2000, 444.
851 Elsie, 2001, 113.
852 *Decretorum libri XX*: PL 140, 960-976, en Giordano, 1983, 266.

56. Cantos de cuarzo blanco dejados en la fuente de Santa Mariña da Gorgosa, San Xoán de Camboño, Lousame, A Coruña.

se efectuaban en sentido contrario, tenían la intención de maldecir o desear algún daño a alguien.[853] Los antiguos habitantes de las islas Orcadas, al norte de Escocia, solían acudir a la isla Papa Westray, que forma parte de ese archipiélago, para visitar la capilla de San Tredwell y, antes de entrar, depositaban una piedra en un montón que había delante de la puerta formado por las piedras que dejaban los devotos a modo de ofrenda, porque decían que así lo habían hecho siempre sus antepasados.[854] También se ha olvidado el rito que se realizaba en el condado de Dorsetshire (Inglaterra) para tener buena suerte en general o un viaje sin incidentes desagradables. Cuando alguien se encontraba con un guijarro que tuviera un agujero, lo recogía del suelo, le escupía y después lo arrojaba hacia atrás por encima de la cabeza, al tiempo que pronunciaba la siguiente petición: *piedra de la suerte, piedra de la suerte, pasa sobre mi cabeza y dame buena suerte antes de que me acueste*.[855] Sin embargo, en Galicia, donde también se condenaron repetidamente las devociones paganas dedicadas a la piedras, todavía

[853] Ó Danachair, 1955, 193-194.
[854] Frazer, 1966, 2, 29.
[855] Wright, 1913, 226: *Lucky-stone! Lucky-stone! Go over my head, and bring me some good luck before I go to bed*.

se conservan con enorme pureza ritos y cultos dedicados a las *piedras sagradas*, algunos de enorme interés científico, pues en ellos apenas se perciben las alteraciones producidas en el transcurso de más de dos mil años de historia.

Al pasar ante cualquier *peña santa* que se encuentre en una encrucijada o al pie de algún camino, la persona que lo transita suele coger un guijarro y lanzárselo a la peña con la intención de que se quede en su superficie, pues eso le garantiza la finalización de su ruta sin ningún contratiempo. Aunque también ese rito se suele realizar acompañado de otros deseos, pues las peticiones más frecuentes de las jóvenes solteras tienen que ver con esperanzas matrimoniales. Por eso en Portugal, a las peñas a las que le lanzan los guijarros con esas intenciones, las llaman *Penedos do casamento,* aunque también en Portugal existen las *Pedras de escorregar,* que propiciaban el casamiento y la fecundidad e, igualmente, existían piedras sobre las que se acostaban las jóvenes para ser fecundas.[856]

Una de las tradiciones más significativas en las que se emplean guijarros con fines propiciatorios se puede ver el día de la romería que se realiza en Santa Mariña da Gorgosa, la parroquia de San Xoán de Camboño (Lousame, A Coruña). La víspera del día de la Ascensión de Cristo, que los devotos conocen con el nombre de *Asunción de mayo*,[857] las jóvenes de las aldeas cercanas que desean casarse van caminando hasta la ermita de Santa Mariña llevando un guijarro en la boca y sin hablar durante todo el trayecto, a pesar de que los jóvenes intentan provocarlas para que rompan este voto de silencio. Al llegar a la ermita de la Santa depositan los guijarros delante de su fuente santa, que mana frente a la fachada del templo detrás de un muro de piedra. También hay devotos que acuden para curarse de los males de la garganta; de ahí el nombre de *Gorgosa*, los cuales suelen depositar piedras de cuarzo blanco delante de esa fuente y también los pañuelos mojados en el agua de la fuente que han utilizado para frotarse con ellos la parte enferma del cuerpo[858] (fig. 56). Antiguamente las jóvenes que realizaban ese rito propiciatorio del matrimonio iban cogidas de la mano durante tres romerías anuales consecutivas.[859] Santa Mariña es una Santa de Antioquia (Siria). Su biografía se escribió en griego en el siglo VI, y cuando se tradujo al latín, esta Santa pasó a llamarse Santa Margarita y así aparece ya en textos del siglo IX. Su fiesta se celebra el 18 de julio. En Galicia existen 108 parroquias dedicadas a Santa Mariña y es frecuente que sus capillas se encuentren en lugares elevados y dotados de fuentes santas.[860] También en Irlanda

---

856 Enes Pereira, 1962, 247-249.
857 La Ascensión se celebra 40 días después del Domingo de Resurrección.
858 Quintía Pereira, 2014, 111.
859 A. V. B. 1901, 3-4.
860 Quintía Pereira, 2017, 14, 23, 148.

encontramos una tradición semejante a la de Santa Mariña da Gorgosa, pues junto a la fuente de Santa Brígida, en el pueblo de Stranorlar, en Donegal, cada devoto deseoso de obtener la curación de sus males depositaba tres guijarros blancos.[861] Los guijarros que se llevaban a las fuentes santas de la isla de Man también solían ser casi siempre blancos. A veces, en lugar de dejarlos en un montón al lado de la fuente, los arrojaban al agua, pero la finalidad era la misma, aunque en algunos casos se acudía también con la intención de conseguir que se levantaran vientos. Sin embargo, en la isla de Man esta última práctica ya casi no se realizaba a finales del siglo XIX. Los únicos lugares en los que nunca se debería depositar un guijarro blanco era en las embarcaciones de pesca, pues se creía que daría muy mala suerte.[862] Lo mismo pensaban los pescadores ingleses e irlandeses.[863]

La costumbre de llevar un guijarro en la boca para evitar tener que hablar tenía una función mágica de protección, pues se solía realizar también antes de atravesar el río Miño, tanto por parte de los gallegos como de los portugueses. A esa tradición en el norte de Portugal se le atribuían tres motivos: se decía que era para evitar olvidar la lengua materna, para que las brujas no hicieran daño y también para no olvidarse del itinerario que se realiza por primera vez cuando se iba a una romería o a cualquier otro lugar. Y en la Serra da Estrela (Portugal), antes de atravesar un río, se cogían tres guijarros y, al empezar a cruzarlo, se lanzaba uno al agua, otro al llegar al centro del río y el tercero al alcanzar orilla opuesta. Posiblemente se trataba de un rito oferente para obtener la protección de la divinidad del río.[864]

Antes de seguir adelante con el tema de las *piedras propiciatorias*, conviene que nos detengamos un momento con el valor simbólico que tiene el cuarzo blanco en las tradiciones que estamos viendo. La mayoría de los guijarros que se continúan llevando en la actualidad en las romerías son de cuarzo blanco porque en Galicia, en el norte de Portugal y en el norte de Extremadura, al cuarzo se le atribuyen propiedades curativas, fertilizantes y apotropaicas. Piedras de cuarzo blanco, a veces también cristalizadas en prismas poliédricos, aparecen en diferentes yacimientos arqueológicos de la Edad del Bronce y del Hierro, por lo que se supone que tendrían un significado votivo y también mágico, posiblemente debido a su color, a que refleja la luz del sol y a que produce chispas al ser golpeado. Su carácter votivo o protector justifica que aparezcan guijarros de cuarzo blanco en contextos funerarios megalíticos y en yacimientos de la Edad

---

861 Kinahan, 1886, 256.
862 Moore *et al*., 1894, 218-219.
863 Opie y Tatem, 1990, 445.
864 De Almeida, 1958, 885.

del Bronce y del Hierro.[865] Es posible que sus propiedades mágicas vengan de muy atrás, porque delante del enterramiento megalítico de Dombate (A Coruña) se colocó en solitario un pedrusco de cuarzo blanco (fig. 57). En Irlanda se consideraba que los guijarros blancos poseían virtudes extraordinarias, por lo que hasta el siglo pasado era costumbre depositarlos en las tumbas. Los campesinos del norte de Irlanda los llamaban *Godstones* (Piedras de Dios).[866] Los pescadores de Inveraray, en el oeste de Escocia, tenían la costumbre de depositar guijarros blancos en las tumbas de sus amigos.[867] Y en la isla de Inishkea, así como en su cercana costa de Mullet, en el noroeste de Irlanda, se tenía por costumbre adornar las tumbas con grandes guijarros blancos y se creía que daba mala suerte desplazarlos de su lugar, porque todo lo que se dejaba en una tumba adquiría carácter de sagrado.[868] También en los enterramientos que a mediados del siglo XX se realizaban en la isla de Ons, frente a la costa pontevedresa, se solían colocar guijarros de cuarzo blanco para delimitar la superficie rectangular de las tumbas, costumbre que aún es posible ver en algunos cementerios rurales. Los guijarros de cuarzo blanco se utilizan en Galicia también como objetos apotropaicos que protegen a las personas en situaciones de riesgo: al pasar un río, durante un viaje, en el embarazo… Por eso también se ponen en los árboles para que den frutos.[869] Y en las islas Shetland, las mujeres deseosas de ser madres metían un guijarro de cuarzo en el agua recogida en un riachuelo y con ella se lavaban los pies, pues consideraban que favorecería sus deseos.[870] Esta tradición nos trae a la memoria la que realizaban las jóvenes de Soria que deseaban tener novio para casarse. Entraban en la iglesia la víspera de San Juan vestidas de blanco y a las doce de la noche se descalzaban el pie izquierdo y lo sumergían en una vasija que contenía agua bendita y así permanecían hasta que creían oír pronunciar el nombre de un varón, que imaginaban que sería el futuro marido.[871] En el folclore europeo a los pies se les atribuye diferentes significados mágicos cuya interpretación permite formular hipótesis sobre su significado en el contexto arqueológico de los grabados rupestres de podomorfos y en el mundo del psicoanálisis el pie tiene una significación fálica y también erótica, igual que el dedo pulgar.[872]

---

865 Quintía Pereira, 2014, 81 s.
866 Kunz, 1915, 23. Wood-Martin, 1902, I, 229-231 y 328 s.
867 Johnson, 1912, 299; Rhys, 1983, I, 344.
868 Wood-Martin, 1902, 330.
869 Quintía Pereira, 2015, 119 s.
870 McPherson, 1929, 79-80.
871 Zamora Lucas, 1984, 406.
872 Chevalier y Gheerbrant, 1986, 827, 858.

57. Canto de cuarzo blanco aparecido en el Dolmen de Dombate, Cabana de Bergantiños, A Coruña.

De las virtudes sobrenaturales y beneficiosas que tradicionalmente se atribuyen a las piedras de cuarzo blanco, procede su utilización como amuleto de uso personal para llevarlo como adorno o engarzado en una joya. Con ese mismo fin de poderoso talismán protector todavía podemos ver piedras blancas en los tejados de algunas viviendas rurales o introducidas entre las piedras de sus muros y a veces también colocadas en forma de cruz, lo que constituye un ejemplo claro de la pervivencia de sus míticos poderes apotropaicos reforzados con su cristianización.[873] Sabemos que de muy atrás vienen las virtudes beneficiosas que se atribuyen a los guijarros de color blanco porque Plinio cuenta que los

[873] Quintía Pereira, 2014, 81 s.

tracios solían depositar en un cántaro un guijarro de ese color cada día que se sentían felices,[874] costumbre que pervivió en la lengua latina en la expresión *albo lapillo diem notare*, «señalar el día con una piedra blanca»; expresión que también conserva la lengua gallega: *siñalar con pedra branca*, es decir, *señalar con alegría y regocijo el día feliz y dichoso*, y existe igualmente su expresión antagónica: *siñalar con pedra negra*, cuando el día *ha sido aciago y desdichado*.[875] En la lengua inglesa también se conserva ese antiguo dicho: *to mark with a white stone*, que se suele decir cuando se celebra un suceso afortunado o un acontecimiento feliz. Más difícil resulta averiguar el origen de la expresión española: *darse con un canto en los dientes*, que se utiliza para celebrar algo o quedarse satisfecho con lo que se ha logrado conseguir, generalmente en condiciones difíciles, aunque lo logrado no siempre sea la mejor de las posibilidades que se podrían conseguir. Su origen se suele explicar aludiendo a la costumbre cristiana de darse tres golpes en el pecho en señal de arrepentimiento cuando se reza, incluso en el pasado los penitentes solían hacerlo golpeándose el pecho con un canto. Pero el acto de *darse con un canto en los dientes* no se efectúa como penitencia, sino como agradecimiento, lo que nos lleva a considerarlo como un sacrificio u ofrenda a una divinidad. Pero es únicamente una hipótesis, cuyo análisis veremos más adelante.

En el siglo XVI los jesuitas que se habían alojado en el castillo de Monterrei (Ourense) para realizar sus labores apostólicas por esa comarca orensana, amonestaron con castigos a sus habitantes porque en diferentes lugares las personas que deseaban tener hijos recurrían a diversas prácticas tradicionales para facilitar el embarazo de sus mujeres. Sus encuentros amorosos solían tener lugar en el interior de una ermita, encima de una piedra que tuviera múltiples protuberancias o en el interior de una cueva para que el agua que cayera del techo mojara los órganos genitales femeninos. Los religiosos también condenaron la práctica de lavar un zapato y después meter dentro el pie, pues el zapato simboliza la vulva.[876] El sacerdote Bande Rodríguez, buen conocedor de las costumbres tradicionales gallegas y del que tomamos estos datos, cuenta que también las mujeres, cuando deseaban tener un niño, acudían a la capilla de Santa Margarita y arrojaban una piedra a un hoyo; pero cuando lo que querían era una niña, entonces arrojaban una teja, pues la teja es símbolo de la vulva. Y suponían que lo que se engendraba en luna vieja iba a ser mujer y lo engendrado en luna nueva hombre. En el campo gallego se continúa pensando que todo cuanto crece debajo de la tierra hay que sementarlo en luna vieja o en cuarto

[874] *Hist. Nat.* VII, 130-132.
[875] Rodríguez González, 1960, *v.* pedra.
[876] Bande Rodríguez, 1997, 305.

58. *Pena Escorredía* de Cacheiras, Teo, A Coruña.

59. *Peñas Santas* del cabo *Finisterre*, A Coruña.

menguante y que no se debe cavar ningún huerto en luna nueva.[877] Como vemos, eran varios los procedimientos tradicionales a los que se acudía en Galicia hasta hace muy pocos años para conseguir tener descendencia.

Algunos de esos ritos propiciatorios que menciona el sacerdote Bande Rodríguez en su estudio sobre «*las prácticas vitales del campesinado gallego*» todavía se continúan realizando; sin embargo, en este trabajo queremos ocuparnos

[877] Bande Rodríguez, 1997, 305-306, 313.

Fundación L. Monteagudo

únicamente de aquellos que tienen relación con las piedras propiciatorias, sean éstas de gran tamaño o, simplemente, pequeños guijarros a los que también se les atribuyen propiedades sobrenaturales. Pero también conviene recordar que algunos de los ritos orensanos que condenaron los jesuitas en el siglo XVI, como la costumbre que tenían las mujeres estériles de humedecer los genitales con el agua que caía del techo de las cuevas para tener descendencia o la de arrojar piedras a un hoyo con ese mismo fin, también se realizaban en otros lugares hasta hace muy pocos años, como, por ejemplo, en la ermita de *Sandaíli*, en Oñate, Guipúzcoa, situada en el interior de una cueva de cuyas estalactitas caían gotas de agua a las que las mujeres atribuían esas virtudes fertilizantes. También en Navarra las mujeres arrojaban piedras a los pozos de algunas ermitas y santuarios para dejar de ser estériles. Y en el santuario de Santa Casilda en Briviesca, al norte de Burgos, lanzaban una piedra al pozo si deseaban tener un varón y un trozo de teja si deseaban una hembra.[878] Todas esas prácticas propiciatorias de la fertilidad ya habían sido condenadas por la Inquisición y durante las actividades misioneras de los jesuitas durante el siglo XVI realizadas principalmente en lugares apartados para fomentar la fe católica.[879] Otra de la actividades misioneras que realizaban los jesuitas consistía en la difusión de la cruz como símbolo de cristianización. Un tipo de cruz que fue muy utilizado por la Compañía de Jesús a partir del siglo XVI es la cruz con peana o base con forma de triángulo equilátero, símbolo del monte calvario.[880] Es una cruz que en Galicia aparece con frecuencia en las piedras cristianizadas y, sobre todo, en las jambas de las puertas de las casas, en las cuadras y en los molinos de agua.

[878] Erkoreka, 1991, 167.
[879] Dubert, 2007, 62.
[880] Serra i Barceló, 1986, II, 921.

PEÑAS FECUNDANTES

PEÑAS ESCORREGADOIRAS

Entre las peñas sacras identificadas en la Península Ibérica destacan las *pedras escorregadoiras* o «peñas resbaladeras», hasta ahora escasamente valoradas. Eran peñas de superficie inclinada utilizadas para deslizarse sobre ellas con el fin de conseguir tener hijos[881] y también recurrían a ellas las solteras que buscaban novio, como la piedra que hay al lado del santuario de la *Virgen de Bellmunt*, cerca de Vich, Barcelona, sobre la que *la muchacha que se siente en ella a lo vivo y resbale hasta dejarse caer al pie de la roca pronto halla novio*,[882] rito muy parecido al constatado en Usagre, Badajoz.[883] Estas peñas sacras, bien documentadas en Francia desde el siglo XIX, en España son frecuentes en Zamora y Salamanca,[884] Ávila[885] y Extremadura[886] y llegan hasta Cataluña, pero no se valoraba su interés, pues se consideraban toboganes infantiles al haberse perdido el rito a lo largo del tiempo. Sin embargo, en Galicia se ha mantenido la idea de que propiciaban la fertilidad femenina, como las peñas basculantes o *abaladeiras*[887] y las *peñas fálicas*.

Estas peñas nunca han sido bien estudiadas. Las conocidas en Galicia son escasas en comparación con otras áreas graníticas de occidente de España y Francia, pero se analiza su denominación popular y el rito original, hoy ya perdido, que confirma su relación con la fecundidad. Por ello las *pedras escorregadoiras* o peñas resbaladeras forman parte de ancestrales tradiciones gallegas de origen prehistórico. Desde el siglo XIX estas peñas, vinculadas a ritos de fecundidad, fueron recogidas por folcloristas y arqueólogos de la época interesados por las «peñas sacras», que consideraban monumentos «celtas», entre los que incluían tanto las construcciones megalíticas como las peñas asociadas a ritos ancestrales. Estos estudios, sintetizados por Paul Sébillot,[888] Salomon Reinach,[889] Pierre

[881] Eliade, 1974, I, 259.
[882] Amades, 1951, 92.
[883] Almagro-Gorbea *et al.,* 2020, 101 s.
[884] Almagro-Gorbea y Sánchez Benito, e.p.
[885] Almagro-Gorbea y Caballero, e.p.
[886] Almagro-Gorbea *et al.,* 2020, nº 57, fig. 6B.
[887] Almagro-Gorbea, 2015, 367, n., 111.
[888] Sébillot, 1882; *id*., 1902; *id*., 1902a; *id*., 1904, 335 s.; *id*.,1906; *id.*, 1908; *id*., 1908b.
[889] Reinach, 1893.

Saintyves,[890] etc., fueron recogidos en obras generales.[891] En España, en especial en Galicia, también se abordó su estudio,[892] aunque quedó postergado en el siglo XX, pues, al no tener contexto arqueológico ni cultural, sólo las citaban de pasada etnólogos y antropólogos como elementos de folclore.

Estos últimos años se ha realizado un gran esfuerzo para valorar estos monumentos y recoger y estudiar las tradiciones rituales asociadas antes de que desaparezcan.[893] Así ocurre con las escasas *pedras escorregadoiras* de Galicia, la mayoría de ellas prácticamente inéditas, salvo leves referencias de Taboada Chivite,[894] aunque son una parte significativa de las «peñas sacras» y, por tanto, de nuestro Patrimonio Cultural.

Las peñas resbaladeras son características de las áreas graníticas, pues sus rocas son las más adecuadas para practicar este rito, aunque también se han utilizado cuarcitas en León, Zamora, Badajoz y Ciudad Real, pero son raras en las rocas calizas de la España calcárea. Los recientes estudios dedicados a las peñas resbaladeras en la Península Ibérica permiten una visión más precisa. Las *pedras escorregadoiras* se caracterizan por ofrecer la huella producida por muy repetidos deslizamientos realizados sobre su superficie inclinada, generalmente entre 25º y 30º, aunque pueden alcanzar los 50º. Esta superficie se ve pulida y forma una suave acanaladura, de 30 a 50 cm de ancho, a causa del desgaste por roce al haberse resbalado miles de veces por la peña a lo largo de los siglos.[895] Esa acanaladura característica identifica el rito practicado, para el que se aprovecha la altura y la inclinación de la pared. La longitud de la acanaladura o «resbaladera» puede variar, pero siempre ofrece varios metros de recorrido. Las más cortas apenas superan 2 m, pero pueden medir hasta 5 m y 10 m. Esta «resbaladera» suele ser única, pero algunas tienen una segunda acanaladura, generalmente paralela. También varía el tamaño de la roca utilizada para la «resbaladera», desde una peña aislada de apenas 2 m, hasta casos en que se utilizan grandes canchales que puede medir decenas de metros, en cuyo caso la «resbaladera» se sitúa, lógicamente, en la parte inferior y central de la roca.

Las *penas escorregadoiras* conocidas en Galicia apenas son 15 ejemplares, pero deben existir otras no inventariadas. Son escasas si se comparan con las 90 conocidas en Zamora y Salamanca, 63 de Extremadura y 81 de Ávila. Para facilitar su conocimiento y localización se ofrece a continuación un listado, que

---

890 Saintyves, 1934-1936.

891 Lang, 1887; Eliade, 2007, 206 s.; Sartori, 1987; etc.

892 Véase el capítulo dedicado a *Historiografía.*

893 Almagro-Gorbea y Gari, eds., 2017; Almagro-Gorbea *et al*., 2020, 101 s.; Almagro-Gorbea y Caballero, e.p.; Almagro-Gorbea y Sánchez Benito, e.p.

894 Taboada, 1965, 12 s.; *id*., 1982, 164.

895 Almagro-Gorbea *et al*., 2020, 101 s.

60. *Os Corregosos*, Vilar de Mouros, Cabalar, A Capela, A Coruña.

no es exhaustivo, como primera aportación al inventario de estos monumentos a fin de estimular que se localicen y se den a conocer nuevas peñas *escorregadoiras*. La falta de estudios previos no permite disponer de una documentación completa de cada monumento, pero se recoge la información conocida con la bibliografía y referencias de cada peña, en muchos casos sólo citadas en internet.

1. ***Os Corregosos***, Vilar de Mouros, parroquia de Cabalar, A Capela, A Coruña (fig. 60). El topónimo alude a la superficie de una peña inclinada situada a 1 km de la aldea, en una elevación de unos 200 m sobre la carretera que va a Vilar de Mouros. En esa peña se practicaba el juego de «escorregar» o resbalar deslizándose sobre un soporte de ramas, madera o sobre una losa, término utilizado en toda la costa atlántica de Galicia, siempre en lugares donde se practicaba dicho juego, en ocasiones asociados a petroglifos,[896] pero en este caso no hay noticias del rito ni de mitos relacionados.

2. ***Pena da Escurridía***, Ponte da Veiga, parroquia de San Boulo de Caaveiro, A Capela, A Coruña. Es una peña a la que acudían los chicos y chicas a deslizarse sobre *xestas*[897] o retamas.

3. ***Pena Escorredía*** (figs. 58 y 61), Cacheiras, Teo, A Coruña. Está situada en un gran bloque de granito, de unos 25 m de este a oeste por 20 m de norte a sur en su parte inferior, en el que hay una resbaladera orientada 214º al suroeste de 8 m de largo con una inclinación variable de 28º-37º-28º que conserva el alisado de la superficie por desgaste, con una pequeña curva hacia su mitad. Todavía es usada de forma esporádica, pero no hay noticias de su uso ritual ni

[896] Sobrino y Correa, 1999, 127-128; consultado el 25.3.2016, http://www.celtiberia.net/es/conocimientos/?idp=6897.
[897] Sobrino y Correa, 1999, 129.

61. *Pena Escorredía*, Cacheiras, Teo, A Coruña.

de referencias míticas, aunque queda a menos de 1 km de la capilla de Nosa Señora das Cabezas de Raxó, en la que se celebra una conocida romería y también queda próxima al Camino de Santiago.

4. ***A Pedra que Fala*** (fig. 62), San Xoán de Fecha, Santiago de Compostela, A Coruña. Es una peña de granito de unos 25 m de diámetro y 8 m de altura que ofrece una resbaladera orientada 180º al sur de 7 m longitud y cuya inclinación tiende a suavizarse: 35º-28º-21º. Prácticamente abandonada, no hay noticias de su uso ritual.

5. ***A Pena Escorredía*** (fig. 63), Loureiro, San Miguel de Rarís, Teo, A Coruña.[898] Situada sobre un peñón granítico en una zona inculta de pastos y monte actualmente plantada de eucaliptos, al SE de la población de Loureiro, en la parroquia de Lou, en el área arqueológica de Monte Piquiño, en la que se localizan 33 mámoas y 10 estaciones con grabados rupestres. La peña mide 5 m

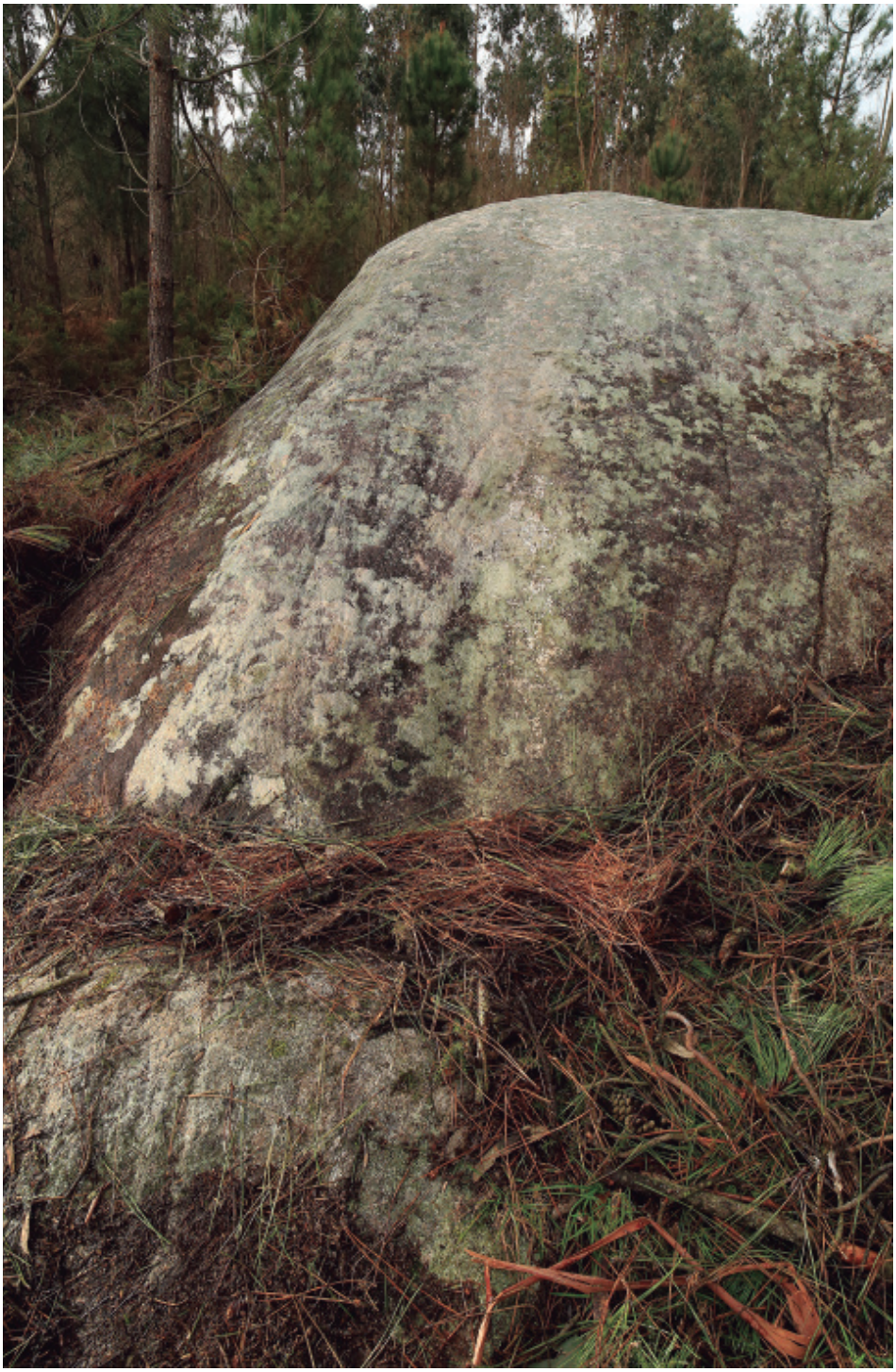
[898] Ana Filguerias, comunicación personal el 26.11.2004; Colectivo A Rula, consultado el 9.7.2019, de https://es.wikiloc.com/rutas-a-pie/iii-andaina-nocturna-os-petroglifos-teenses-ruta-monte-piquino-2016-14766275/photo-11952593.

62. Peña resbaladera conocida como *A Pedra que Fala*, Vilar do Rei, San Xoán de Fecha, Santiago de Compostela, A Coruña.

de ancho y 2,5 m de altura y tiene petroglifos que han sido erosionados al resbalarse sobre ellos, lo que evidencia la posterioridad de la resbaladera. Ésta está orientada 180º al sur y su huella, cubierta de líquenes, forma una pequeña curva hacia su mitad, pero conserva el alisado de la superficie por desgaste relativamente bien, aunque con la parte alisada cubierta de líquenes, lo que supone que está en desuso hace más de 50 años. De esta peña se decía: *Entre a Pena Escorredía e a Pena Cata había unha mina d'ouro e prata*, pero ya nada sabían de esa *Pena Cata* la gente mayor, por lo que se ha perdido esta interesante referencia mítica territorial. Esta peña es la misma que en ocasiones se conoce como *A Laxe da Pena Escorredía*, que se situaba en Chan do Pouso, Monte Piquiño, Lou.[899]

6. ***Río Ulla****,* Teo, A Coruña. Hay noticias, no confirmadas, de otras peñas *escorredías*, una cercana al río Ulla, pues en el municipio de Teo existen diversas peñas o laxes denominadas *«escorredías, escorrédeas o escorregadoiras»* bien

[899] Lestón, M., «Catálogo de Xacementos arqueolóxicos do Concello de Teo». Dirección Xeral de Patrimonio, xuño – xullo 2001 (Revisado no ano 2006). Código no Catálogo: GA15082070.



63. *A Pena Escorredía*, cerca de Loureiro, San Miguel de Rarís, Teo, A Coruña.

64. *Pedra Escorregadoira da Raposeira,* Campo Lameiro, Pontevedra.

conocidas por los vecinos de Cacheiras, Luou y Teo. Estas peñas constituían siempre referencias en el paisaje, como el paraje de Chan do Pouso, en Monte Piquiño, Luou, con un interesante petroglifo denominado *A Laxe da Pena Escorredía.*[900]

7. ***O Escorredoiro****,* en la *Eira dos Mouros* o«Castro Lupario», entre Rois y Brión, A Coruña. Es un afloramiento de granito rosa por el que niños y jóvenes de las aldeas próximas iban a *escorregar* y se rompían la ropa, por lo que recibían sus reprimendas al llegar a casa, hasta que la peña se ha tapado con piedras.[901]

---

[900] Colectivo a Rula, «Os Petróglifos de Mallos en Santa María de Teo», consultado el 9.7.2019, de https://colectivoarula.wordpress.com/2018/04/30/os-petroglifos-de-mallos-en-santa-maria-de-teo/

[901] Información que agradecemos a Ana Filgueiras (11.2005) recogida de varias personas mayores en la parroquia de Santa Mariña de Ribasar, en Rois, San Xoán de Calo, en Teo.

Fundación L. Monteagudo

65. *Pedra Escorregadoira*, Lourizán, Pontevedra, asociada a alineaciones de coviñas.

8. ***Pedra Escorregadoira da Raposeira*** (fig. 64)*,* Campo Lameiro, Pontevedra. Noticia de una *escorregadoira* aprovechada por los niños para deslizarse en sus juegos. Ofrece cruces y esvásticas grabadas.[902]

9. ***Pedra Escorregadoira****,* Poio, Pontevedra. Simple mención a una *Pedra Escorregadoira* de Poio como estación de arte rupestre.[903]

10. ***Pedra Escorregadoira***, Lourizán, Pontevedra (fig. 65). Noticia de este topónimo identificado como un antiguo lugar de juego de los niños que subían el ganado a la montaña asociado a alineaciones de coviñas.[904]

11. ***Escorregadoiro o Rascacús*** (fig. 66), Arcos, Ponteareas, Pontevedra.[905]

12. ***A Laxe de Rozacús***, Randufe, Tui, Pontevedra.[906]

---

[902] Consultado el 12.8.2018, de http://www.visitargalicia.com/galicia/que-visitar-galicia/complejo-inscultorico-rupestre-numero-1-campo-lameiro/.

[903] Santos Estévez, 2008, 53.

[904] Consultado el 12.8.2018, de http://tesourosdotempo.pontevedra.eu/ficha/petroglifo-de-pedra-escorregadoiro/.

[905] Consultado el 28.6.2019, de https://es.wikiloc.com/rutas-senderismo/roteiro-dos-penedos-da-picarana-18106405/photo-11427163.

[906] Consultado el 9.7.2019, de http://www.galipedia.com/Lista_de_monumentos_da_provincia_de_Pontevedra.

13. ***Pedra escorregadiza****,* situada en lo alto del monte Paralaia (Moaña), que linda con la parroquia de Santiago de Ermelo (Bueu, Pontevedra), en la que *os mouros asollaban* (ponían al Sol y al aire) *o ouro. A pedra tiña un buraco que estaba sempre cheo de auga. Cando subía a marea, tamén subía o nivel de auga do buraco, e cando a marea baixaba, no buraco producíase o mesmo fenómeno*.[907] El relato legendario que atribuye a la marea los cambios del nivel del agua que contiene ese *buraco* o cazoleta carece de sentido, pues la cima del monte *Paralaia* está a varios kilómetros del mar y a una altura imposible de alcanzar por la marea. Por ello debemos interpretarlo como testimonio legendario de un culto hídrico cuyo ritual tendría fines fertilizantes y se compaginaba con ofrendas hídricas y quizás áureas realizadas en el lugar en determinadas fechas del ciclo lunar, cuando se producen las grandes mareas anuales.

14. ***A Escorregadoira*** (fig. 67), situada en el Val do Salgueiro, Lodoselo, Sarreaus, Ourense.[908] Muy deteriorada y en desuso desde hace años.

Las *pedras escorregadoiras* de Galicia se localizan todas en la zona atlántica, en las provincias de A Coruña y Pontevedra, salvo la de Val do Salgueiro, Ourense, probablemente por falta de investigación, pues son frecuentes en Zamora. En Galicia[909] se conocen 7 en A Coruña y otros 6 en Pontevedra y 1 en Ourense, por lo que no parecen abundantes, como tampoco lo son en Portugal, donde sólo tenemos noticias de otros 15 ejemplos, aunque se extienden hasta el Algarve. Estos ejemplos indican su presencia en las áreas atlánticas de Galicia y Portugal, donde deben existir más peñas que las conocidas hasta ahora. Las 14 peñas localizadas en Galicia suponen 1 peña cada 2.112 km², que contrasta con otras áreas de la España silícea, pues las 35 peñas resbaladeras de Zamora suponen 1 peña cada 300 km^2; las 47 localizadas en Salamanca alcanzan a 1 peña cada 262 km^2 y las más de 50 de Ávila suponen una proporción superior a 1 peña cada 160 km^2, mientras que las 63 «peñas resbaladeras» de Extremadura equivalen a una peña cada 660 km^2, aunque el número real en todos los casos debe ser más elevado. En la Península Ibérica, la mayoría de las casi 300 peñas resbaladeras conocidas se concentra en las áreas graníticas, donde debe haber muchas más, pues las conocidas no deben alcanzar ni el 50% de existentes y en áreas menos exploradas ni siquiera son el 25% de las conservadas. Por tanto, estos datos sólo son orientativos, pues reflejan en gran medida el esfuerzo puesto en la localización de estos monumentos por los equipos que trabajan en las distintas zonas. Son muy frecuentes en Zamora, Salamanca, Ávila y Extremadura,

---

907 Villaverde Román, 1988, 57.

908 Información personal 4.9.2019.

909 Feijoo Ares, 2001, § 6; consultado el 25.3.2016, de http://www.gencat.cat/llengua/ BTPL/ ICOS2011/116.pdf.

66. *Escorregadoiro* o *Rascacús*, Ponteareas, Pontevedra.

donde hay zonas en las que cada localidad tiene una o más resbaladeras. Llegan hasta la Sierra de San Vicente, los Montes de Toledo y Ciudad Real, territorio del antiguo substrato lusitano de la Edad del Bronce. Son raras en Andalucía, salvo 2 testimonios en la provincia de Sevilla y 1 en Huelva, a la que se puede asociar el topónimo *Pedra de Escorregar*, de Guia, Albufeira, en el Algarve portugués. Extraña su ausencia en la cornisa cantábrica, salvo 1 caso dudoso en León, faltan en la Meseta Oriental, en Aragón se conocen 3 casos en Huesca, hay 1 aislada en Jérica, en el interior de la provincia de Castellón, 1 en el Pre-Pirineo de Lérida, 1 cerca de Vich, Barcelona, y 1 en Gerona, en el Ampurdán, por lo que estos monumentos son raros en la España calcárea, aunque la presencia del rito en esas zonas permiten relacionar las peñas resbaladeras de la Península Ibérica con sus paralelos del norte de los Pirineos.

Las diversas denominaciones que reciben estas peñas en Galicia se pueden comparar a las del resto de España, pues indican tradiciones dialectales que reflejan la antigüedad de estas prácticas ancestrales. El adjetivo más utilizado en castellano es «*resbaladera*», usado en Salamanca y Cáceres y también en parte de Zamora y Ávila. Entre las variantes locales, la *Escurriñadera* de Mazarambroz y la *Escurriscidera* de San Pablo de los Montes en Toledo son de origen mozárabe, anterior al siglo XI, y se relacionan con la raíz de «escurrirse», idéntica a la gallega *Escurridía* y *Escorregar*, que también se extiende por Portugal y de la que procede la coruñesa de *Corregosos/as*, pues *escorregar* conserva el significado de «resbalar deslizándose». En Galicia, frente a *Corregosos,* la forma más general de *escorredía, escorredea, escurridía*, empleadas en la provincia de A Coruña y de *escorregadoira/o* en Pontevedra y Ourense.

Algunas de estas denominaciones populares tienen el interés de indicar cómo se practicaba el rito, pues aluden a las «ronchas» o erosiones causadas al resbalar por la roca con la piel desnuda: *Rascacús* en Ponteareas y *A Laxe de Rozacús* en Randufe, ambas en Pontevedra, recuerdan la denominación similar de *Arrastraculos* de San Pablo de los Montes, Toledo, la de *Rompeculos* de Garrovillas, Cáceres, y la de *Ronchadera* utilizada en Cáceres y en diversos pueblos de Ávila, mientras que la peña ubicada en el municipio de Santiago de Compostela denominada *A Pedra que Fala* hace referencia a su carácter mágico.

***

En Galicia apenas quedan testimonios del rito asociado a estas peñas, como ocurre en el resto de la Península Ibérica. La inmensa mayoría de las peñas resbaladeras hoy conocidas se utilizaban como lugar de diversión para deslizarse por ellas chicos y chicas como si fueran un tobogán.[910] Pero esa no es la función

[910] Rodríguez Plasencia, 2016, 15; Almagro-Gorbea *et al*., 2020, 109.

67. *A Escorregadoira* del Val de Salgueiro, Sarreaus, Ourense.

originaria de estas peñas, sino una consecuencia de su «desacralización». Ni en Galicia ni en el resto de la Península Ibérica se ha podido documentar el rito originario ni mitos ancestrales relacionados con estas peñas como los que se documentaron en Bretaña y en otras zonas de Francia en el siglo XIX, quizás por la vergüenza de explicar ritos relacionados con partes pudendas del cuerpo femenino y con ritos de fecundidad extraños al culto católico. Además, es muy posible que no todas tuvieran función ritual, ya que algunas pueden haberse utilizado siempre por los chavales como tobogán. En Galicia sólo recoge noticias imprecisas del uso ritual de las *pedras escorregadeiras* Taboada Chivite,[911] pero Leite de Vasconcellos y otros autores describen la *pedra escorregadía* de Horta do Marchicão, cerca del santuario de Nosa Senhora da Cola, en el Bajo Alentejo, por la que se resbalan las embarazadas para tener un buen parto,[912] rito que iba acompañado de dejar, a modo de ofrenda, una cinta o una prenda de ropa sobre esas rocas.[913]

---

911 Taboada, 1982, 164.

912 Leite de Vasconcellos, 1927, 205; Taboada, 1980, 164.

913 Leite de Vasconcellos, 1980, VII, 568; Alonso Romero, 2007, 32-33; Pires, 2011, 209 s., mapa 4, fig., 162.

Sin embargo, las recientes investigaciones y prospecciones de Jesús Caballero en Ávila han permitido recoger interesantes indicios de la relación originaria de las peñas resbaladeras con un rito de fecundidad practicado antiguamente por las mujeres para casarse o para tener hijos,[914] ritos semejantes a los atestiguados en Francia que se recogen más adelante. En localidades avileñas del Valle del río Corneja, como Hoyorredondo, Santa María del Berrocal, Villar de Corneja, etc., por las peñas *esbaruzaderas* o *esbaraderas* únicamente deben deslizarse las niñas, pues si lo hacen los chicos pueden ser considerados «maricas» (*sic*), lo que evidencia el uso femenino de esas peñas. Aún es más evidente la estrecha relación de estas peñas con ritos de fertilidad en la tradición conservada en Riofrío, en el Valle de Amblés, igualmente en Ávila, pues se conservan expresiones como *«¡Vete a la Ronchadera para que te embaraces!»* o *«Fulanita, ¡ves!, ¡por ir a la Ronchadera!»* (te has quedado embarazada). También en Extremadura hay indicios de estos ritos. En Valdeobispo, Cáceres, al pie de la ermita de la Virgen de Valverde, existe una resbaladera usada por las mujeres estériles *«en la creencia de que la fricción del vientre con la roca, acabaría con la esterilidad»,* por lo que *«se utiliza para resbalar el día de la romería, que es el segundo domingo de Pascua»,* aunque por esa peña se tiran tanto hombres como mujeres.[915] Una función parecida tiene la *Piedra Refaliza* de Usagre, Badajoz, pues *«decían los antiguos que quien se resbalaba en esa piedra encontraba novio»*[916] y, en efecto, su superficie está llena de grabados alusivos al amor entre parejas. Igualmente, en la localidad pacense de Burguillos del Cerro se asocian las peñas resbaladeras al embarazo, pues el dicho popular *«esta chica ha pasado por la piedra»* quiere decir que se ha quedado embarazada y en Hinojal, Cáceres, se asocia el dicho popular *«tener un resbalón»* con la idea de quedarse embarazada, por lo que ambos dichos, tan populares hasta hace poco en España, se relacionarían con estas peñas resbaladeras.

En el mismo sentido, el nombre de alguna de estas peñas alude a su función femenina, como el *Pandero de las Mozas*, en Muñotello, Ávila, que indica que era utilizada por chicas jóvenes para deslizarse sobre sus glúteos. Esta idea está implícita en el nombre de *Ronchadera* conservado en Cilleros, Cáceres, y en diversas peñas de Ávila y en la denominación *Rompeculos* de Garrovillas, en Cáceres, de *Rascacús de* Ponteareas y de *A Laxe de Rozacús* de Randufe, en Pontevedra, y aún más explícita es la de *Arrastraculos*, de San Pablo de los Montes, en Toledo. Los últimos casos citados pueden considerarse referencias

[914] Almagro-Gorbea y Caballero, e.p.
[915] Rodríguez Plasencia, 2013, 95 s.
[916] Espino, 2015, 149 s.

descriptivas de carácter general, pero aluden al rito originario hoy perdido, que consistiría en deslizarse las mujeres jóvenes por la roca poniendo en contacto directo sus glúteos con la piedra para lograr casarse o tener hijos, tal como documentan los testimonios recogidos en Francia en el siglo XIX.

El carácter ritual de la mayoría de las *pedras escorregadoiras* se refleja al localizarse en lugares algo apartados, ya que la práctica del rito requeriría discreción. También hay peñas resbaladeras con una cubeta, seguramente ritual, en su parte alta, como algunas de Zamora, o están cerca de fuentes de significado mítico visitadas sólo en ocasiones, como la *Piedra Refaliza* de Usagre, en Badajoz, situada junto a la «Fuente de la Mora» y a un río. Las profundas acanaladuras o surcos pulidos de estas peñas testimonian un uso prolongado durante siglos, más propio de un uso ritual que de juegos infantiles, uso ancestral que confirma el término mozárabe *Esbaraira* de San Pablo de los Montes en Toledo, similar al de *Esbaruzadera* del arcaizante valle del río Corneja, en Ávila. Otro indicio de su carácter ritual es la ubicación de peñas resbaladeras en proximidad de santuarios y ermitas, cuyas romerías eran lugares para conocerse y ennoviar chicos y chicas. La *Pena Escorredía*, en Cacheiras, Teo, A Coruña, queda a 1 km de la capilla de Nosa Señora das Cabezas en Raxó, en la que se celebra una conocida romería, como ocurre en otros casos semejantes, como la *Piedra Ronchadera* de Cilleros o la *Resbaladera* situada de la ermita de la Virgen de Valverde, ambas en Cáceres, o la *Piedra Resbaliza* de la ermita de San Marcos en Almendralejo, Badajoz, la *Resbalaera* de Malpartida de la Serena, asociada a la ermita y romería de San Isidro, la *Resbaladera* de la ermita de La Coronada, en Villafranca de los Barros, o la *Faraera de la ermita de San Blas*, de Agudo, Ciudad Real, cuya romería se celebra el 3 de febrero, etc.

Refuerza la idea de su carácter ritual su situación en el campo algo alejadas de la población y la tradición de que en algunas *peñas resbalinas* de Zamora y Salamanca, y también de Extremadura, se celebran las meriendas colectivas de chicos y chicas el «Jueves Merendero», el anterior al Miércoles de Ceniza, en el que finaliza el Carnaval, o el «Lunes de Aguas», que antiguamente se celebraba por amplias áreas de la Meseta, pues cerraba el ciclo ritual iniciado el Jueves Merendero tras los días de duelo de Semana Santa que finaliza tras el Domingo de Resurrección, dentro de los ritos tradicionales del equinoccio de primavera. Ese día los pueblos salmantinos organizan meriendas en que se come «el hornazo» en un lugar del campo que, por la tradición,[917] suele ser una piedra resbaladera. Era una fiesta típica de quintos o mozos jóvenes, en la que, además de comer los primeros embutidos de la matanza cuando aún están tiernos, se conocían chicos

[917] Jordán, 2008, 21.

y chicas e iniciaban relaciones según ancestrales tradiciones que favorecían el matrimonio y la descendencia[918] y costumbres semejantes asociadas a peñas resbaladeras se han conservado en las ermitas y romerías citadas de Extremadura. En esa ocasión los chicos bebían vino por primera vez,[919] lo que supone un rito de paso a «jóvenes» de los que antes eran considerados niños. Este rito de los chicos pudiera ir acompañado del rito de resbalarse por la piedra las chicas para encontrar novio y adquirir fertilidad, idea reforzada por la costumbre en algunos lugares de sortearse por insaculación en esa ocasión el emparejamiento temporal de mozos y mozas, que podía llegar a ser definitivo.[920]

Estos datos confirman la relación de las peñas resbaladeras con ritos de fecundidad asociados al equinoccio de primavera.[921] El rito originario de las «peñas resbaladeras» se ha perdido en España desde hace muchos años, pero es evidente su gran antigüedad, anterior a creencias cristianas, musulmanas y romanas, por lo que, como las restantes «peñas sacras», debe considerarse originario de tiempos prehistóricos. En este sentido, Paul Sébillot[922] advirtió con clarividencia que la práctica del rito en el gigantesco menhir de *Locmariaker,* en Morbihan, Bretaña, que necesariamente era posterior al siglo XVIII cuando se cayó el menhir y se pudo practicar el rito sobre su superficie, se debió trasladar desde otro lugar anterior, lo que evidencia que estos ritos ancestrales deben considerarse anteriores a la elección de la piedra en la que se practican.

***

Resulta interesante analizar los paralelos de este rito. El rito de deslizarse por una peña inclinada se practicaba en muchas regiones de Europa, especialmente de las zonas graníticas atlánticas, para favorecer la fecundidad, ya que antiguamente se deslizaban por estas peñas las muchachas jóvenes para casarse en el plazo de un año y las mujeres para tener descendencia, pues tanto en Bretaña como en otras regiones de Francia se creía que el contacto con dichas rocas favorecía la fecundidad.[923] Lo mismo debía ocurrir en la Península Ibérica, aunque actualmente apenas se conservan testimonios de este interesante rito y las peñas resbaladeras se han convertido en toboganes para niños.

En el siglo XIX se recogieron en Francia numerosos testimonios de este rito cuando todavía estaba vigente. Consistía en resbalar sobre las posaderas desnudas para que las partes genitales estuvieran teóricamente en contacto directo

---

[918] Caro Baroja, 1979.
[919] Agradecemos a J. M. Sánchez Benito esta amable comunicación personal.
[920] Moya, 2012, 270, 447.
[921] Caro Baroja, 1979.
[922] Sébillot, 1904, 336.
[923] Alonso Romero, 2007: 32-33.

con la superficie de la piedra. Más difícil es explicar el origen de este rito, pero pudiera proceder de la creencia de que el *numen* de la piedra contribuía a que mujer engendrara, ya que se creía que en el interior de ciertas rocas habitaban *numina* o seres sobrenaturales.[924] La «peña sacra» era el *sema* o materialización visible del *numen loci* o antepasado ancestral,[925] por lo que su contacto confería poderes beneficiosos, en este caso, la fecundidad. Esta creencia explica estos ritos mantenidos en algunas áreas atlánticas, como Cantabria, hasta el siglo XX.[926] Mircea Eliade[927] observó que el rito de deslizarse las mujeres sobre una piedra para tener hijos estaba menos extendido que el de friccionarse contra una piedra, tanto con finalidad sanatoria como para lograr la fecundidad, por lo que el rito fecundante de rozarse con menhires y piedras fálicas pudiera haber pasado a las peñas inclinadas y también se pensaba que la inclinación de las peñas resbaladeras favorecía el parto. Además, Eliade señala que el rito *«no va dirigido a la piedra en tanto que sustancia material, sino al espíritu que la habita, al símbolo que la sacraliza»,* pues consideraba que *«la piedra, la roca, el monolito, el dolmen, el menhir, etc., 'adquieren' carácter sagrado gracias a la impronta de esa fuerza espiritual, puesto que estamos en el área del 'antepasado', del muerto 'fijado' en una piedra con el fin de ser utilizado como instrumento de defensa o para incrementar la vida».*

Las peñas *escorregadoiras* de Galicia se relacionan con las de la Península Ibérica y de otras partes de Europa, que confirman su carácter ritual originario, aunque en España sólo han perdurado como juego de niños salvo raras excepciones. Paul Sébillot observó que en el siglo XIX estas peñas deslizantes se extendían por gran parte de Francia[928] y, aunque se concentran en Bretaña, aparecen desde el Atlántico hasta las regiones alpinas, Alsacia y Los Vosgos, donde se denominan *Rutschfelsen* y donde la más concurrida, y a la que solían acudir las mujeres que deseaban tener descendencia, es la llamada *Gailer Liss* o *Grande Lise*, situada en una ladera del Gross Wintersberg, cerca de Niederbronn. También se conocen por la Valonia belga, Suiza, norte de Italia, Alemania, especialmente en los Alpes Bávaros, y Austria,[929] pero su extensión alcanza hasta Grecia y Túnez. Sin embargo, no se han señalado testimonios en las Islas Británicas.[930]

---

924 Sébillot, 1904, 334; Taboada, 1982, 162; Alonso Romero, 2007a, 34 s.
925 Almagro-Gorbea, 2017a, 18 s.
926 Llano, 1968, 567.
927 Eliade, 1990, 257 s.
928 Sébillot, 1904, 334 s.
929 Rütimeyer, 1928, 180-186; Haid, 1990; Schumacher, 1998.
930 Byghan, 2018, 62.

En el siglo pasado las jóvenes bretonas se dejaban resbalar sobre ellas y a modo de ofrenda dejaban sobre la roca una cinta o una prenda de ropa. En otras ocasiones el deslizamiento o los frotamientos contra determinadas piedras eran reemplazados por saltos sobre piedras fecundantes, como se solía hacer sobre la Piedra de las Esposas cerca de Rennes. Hasta los actuales estudios en la Península Ibérica, era en Francia donde había más peñas resbaladeras y donde se había podido documentar su carácter ritual en los estudios del siglo XIX, en especial en las zonas atlánticas, cuando todavía eran habituales, lo que permitió a Paul Sébillot y otros estudiosos[931] reunir una interesante documentación sobre estos ritos de origen prerromano asociados a estas peñas resbaladeras o *roches écriantes,* junto a otros aún más frecuentes, como la costumbre citada de friccionarse con una peña sacra para sanar de alguna enfermedad, para tener hijos o para casarse en un año. Estas peñas resbaladeras se conocen en Francia como *roches écriantes* o *pierres à glissade*, pues por ellas se deslizaban las chicas jóvenes para facilitar tener hijos, evitando ser vistas, ya que el rito exigía deslizarse con la carne en contacto con la roca, como explicita el nombre de la peña de *Ride-Cul*, en la Valonia belga y los casos señalados en España. Por ello normalmente era un rito discreto, a veces también practicado sobre un megalito,[932] tras el que, en ocasiones, se dejaba como ofrenda un trozo de tela o una cinta en un árbol cercano.[933]

Los testimonios más numerosos se documentan en la Bretaña, paralelos que hemos analizado en fecha reciente.[934] En la zona de Ille-et-Vilaine, en la Bretaña, las chicas jóvenes se deslizaban en secreto con la piel desnuda en contacto con la piedra para cumplir el rito, tras lo que dejaban una cinta u otra prenda de vestir,[935] como hacían en secreto en la *Roche Écriante* de Monthault, inclinada 45º. En la *Rocher Lesmond*, en Plouër-sur-Rance (Côtes-du-Nord),[936] las muchachas jóvenes se deslizan 7 veces sobre sus glúteos desnudos para casarse antes de que pasase un año,[937] mientras que en el gigantesco menhir caído de *Locmariaker*, en Morbihan, se resbalaban con la carne desnuda en contacto con la piedra la noche del 1 de mayo, lo que recuerda el rito practicado en Atenas a la luz de la luna que comentamos más adelante. A la famosa *Pierre Clouise*, en Largny-sur-Automne, Aisne, se acudía el primer domingo de

---

931 Sébillot, 1902, 205-247; *id*., 1904-1906; *id*., 1908; Bord, 1982, 31-67; Saintyves, 1985, 17.
932 Véase «Pierre à glissade», consultado el 30.7.2018, en https://fr.wikipedia.org/wiki/Pierre_%C3%A0_glissade.
933 Sébillot, 1904, 336.
934 Almagro-Gorbea *et al.*, 2020, 114 s.
935 Sébillot, 1908b, 98-99.
936 Sébillot, 1904, 335-336.
937 Peigné, 1862, 172; Sébillot, 1904, 335 s. y 407.

Cuaresma,[938] como en algunas resbaladeras de España. En la población provenzal de Bauduen, el rito se practicaba en el día de la fiesta patronal de San Lamberto,[939] el 26 de mayo, y más curioso es que este rito se practicaba sobre las raíces de un gran castaño milenario en Collobrières, Var.[940]

En las Islas Británicas, Sébillot señaló ritos comparables, aunque no de deslizamiento, en especial en Cornualles, como la *Tolven Stone*, situada cerca de Helford, que ofrece un agujero que propiciaba la fertilidad al pasar por él una mujer desnuda,[941] pero también se documentan estos ritos en Escocia. En Galicia se han documentado ritos de fecundidad similares,[942] relacionados con los de Bretaña y de otras regiones de Europa, como el practicado en el castro de Santa Cruz, Cabanas, al NE de Pontedeume, A Coruña, hasta mediados del siglo XX, donde las mujeres estériles rozaban su vientre con una peña para tener hijos,[943] tradición que se cristianizó al adoptarse la costumbre de frotarse con imágenes de santos con la misma finalidad mágica,[944] una variante ritual algo distinta de las *pedras escorregadoiras*.

Al mismo rito responden las llamadas *pietre dello scivolo* en el norte de Italia y el Tirol, pero en Italia no se citan fuera de las áreas alpinas y de la Liguria. El rito se extiende por Suiza y Austria, donde chicas y mujeres se resbalaban de espaldas para casarse antes de un año.[945] Sorprende su aparición en Grecia, donde desde la Antigüedad hasta el siglo XIX se practicaba este rito en Atenas.[946] Las mujeres encintas, de noche a la luz de la luna, se sentaban en un asiento tallado en una roca en la vertiente septentrional de la colina de las Ninfas situado junto a un pequeño arroyo y se dejaban resbalar de espaldas invocando a Apolo para tener un buen parto y también para tener un hijo se restregaban invocando a las Moiras en una peña cercana a la fuente de Calírroe. Mircea Eliade lo interpretó como *«un cambio de significación de un rito en el que la piedra de fecundación se convierte en piedra de parto»*,[947]como ha ocurrido en Nosa

---

938 Michaux, 1867; consultado el 10.4.2019, de http://villerscotterets.over-blog.com/article-143-foret-de-retz-la-pierre-clouise-ou-la-legende-des-femmes-tuees-98761907.html.

939 Bérenger-Féraud, 1896, 192; Sébillot, 1904, 366. Las chicas jóvenes, el día de la fiesta patronal de Bonduen, practicaban el *Vescourencho* o *l'écorchade* (el «desollado»), probablemente con las posaderas desnudas, sobre una peña inclinada situada detrás de la iglesia, que había quedado pulida como un mármol.

940 Sébillot, 1906, 425.

941 Deane y Shaw, 2014.

942 Alonso Romero, 2007, 34 s.

943 Monteagudo, 2003, 36.

944 Sébillot, 1882, I, 48 s.; Alonso Romero, 2018, 193.

945 Hansmann, 2012.

946 Wachsmuth, 1864, 71; Bérenger-Féraud, 1885, 201; Hartlan, 1909, 130; Baur, 1902, 35, n. 47.

947 Eliade, 1974, 208.

Senhora da Cola, Portugal.[948] El caso de Atenas y otro de Túnez, donde las mujeres que desean tener un hijo se resbalaban 25 veces en distintas posturas por una peña de 5 o 6 m situada junto al morabito de *Sidi Fathallah*,[949] confirma la extensión y gran antigüedad del rito, sin duda de origen prehistórico y probablemente anterior a la cultura celta.

***

La información recogida permite valorar el gran interés de las *pedras escorregadoiras* de Galicia, consideradas toboganes de niños, pero cuyo origen y rito originario proporcionan una visión mágica y sobrenatural del mundo que ha perdurado en el folclore gallego hasta nuestros días desde sus ancestrales procedentes prehistóricos. Estas peñas, con su característica superficie inclinada por haberse resbalado por ella miles de veces, son características de las áreas graníticas de la *Hispania* atlántica. Aunque no son frecuentes en Galicia, el rito se extiende hasta la España calcárea y por toda Europa occidental, en especial en las regiones atlánticas, que ofrecen testimonios muy similares.

Los paralelos y los restos conservados del rito originario, hoy desaparecido, confirman que eran «peñas sacras» que proporcionaban fertilidad, como las peñas oscilantes y fálicas, probablemente asociadas a ritos del ciclo de primavera, cuando chicos y chicas alcanzan la pubertad y establecían relaciones para alcanzar el matrimonio. Las *pedras escorregadoiras* de Galicia se suman a las casi 300 localizadas en España, aunque este número debe ser muy superior, pues muchas aún son desconocidas. Estos monumentos son más numerosos en las áreas graníticas occidentales de la Península Ibérica que en Bretaña, lo que evidencia el avance logrado en su estudio e interpretación. Las *pedras escorregadoiras* de Galicia contribuyen a su conocimiento, aunque hay que inventariarlas y localizar las que están sin identificar, antes de que desaparezcan estos testimonios del «paisaje sagrado» de la *Hispania* prerromana que estas peñas sacras permiten reconstruir, pues formaban parte de la religión prehistórica popular, hasta ahora apenas conocida, en la que los elementos de la naturaleza eran algo vivo y «mágico», por lo que su análisis, impulsado por nuevos hallazgos y estudios, permitirá conocer cada vez mejor estos ritos de origen prerromano y, gracias a ellos, la mentalidad, las creencias y la concepción del mundo.

---

948 Leite de Vasconcellos, 1927, 205.
949 Hartlan, 1909, 130-131.

PENAS ABALADOIRAS U OSCILANTES

La erosión en los paisajes graníticos produce en determinadas ocasiones peñas denominadas *abaladoiras* en gallego, bamboleantes, caballeras u oscilantes en castellano,[950] pues pueden moverse con muy poco esfuerzo a pesar de su enorme peso. Son consecuencia de un fenómeno erosivo natural, por lo que es difícil saber cuándo han tenido uso ritual, salvo si conservan leyendas o ritos que lo atestigüen.

Esta característica tan llamativa ha debido llamar la atención del hombre desde tiempos prehistóricos, pues la considerarían un prodigio sobrenatural, que explica las tradiciones y ritos mágicos asociados a estas peñas hasta nuestros días. Existe la creencia que algunas incluso se mueven solas[951] y otras conservan leyendas que las relacionan con personajes míticos. La obra *De mirabilibus auscultationibus* («Sobre las cosas maravillosas que se han oído contar»), que se atribuía a Aristóteles, refiere que *«en el extremo de la Iapigia (Sur de Italia) existe una peña tan grande que apenas se podría transportar en una carreta. Pero el Dios (Hércules) la levantó y la tiró a sus espaldas y se mueve con un dedo»*.[952] Esta peña oscilante se conserva en Giuggianello,[953] en tierras de Otranto, donde todavía se consideraba dotada de propiedades mágicas en el siglo XIX, como la peña de Penzance, en Cornualles,[954] que se relacionaba con el druida Merlín. En España también hay referencias muy antiguas a estas creencias, como la *petra superposita* citada el año 922 en un documento de Ordoño II como mojón en una donación a la iglesia de Mondoñedo, denominación equivalente a la de *Great upon little* («Grande sobre pequeña») de una peña de este tipo en Susex, en Inglaterra,[955] mientras que en Francia las primeras noticias sobre peñas oscilantes son ya del siglo XIII.[956]

En el siglo XIX estas piedras atrajeron a los celtistas románticos, que las consideraban monumentos prehistóricos celtas, como los menhires, dólmenes y crómlech, como el arqueólogo cántabro Manuel de Assas y Ereño, que publicó en 1857 en el *Semanario Pintoresco Español* algunos monumentos «célticos» de las Islas Británicas y Bretaña que comparó con los de España,[957] entre los que incluye las «piedras oscilantes», idea que fue recogida por Villa-Amil y Castro

---

950 Tejada Álamo, 1994, 23, «caballera», etc.
951 Sébillot, 2018, 48.
952 Aristot., *Mir.* 98. Bussemaker, 1857, 9.
953 Simone, 1872, 29, lám I,3; Nicolucci, 1879, 142; Lenormant, 1881, 31-32.
954 Kinsman, 1997, 45.
955 Pownall, 1782, 54, lám. VI; Cambry, 1805, 88.
956 Sébillot, 2018, 47.
957 Assas, 1857, 131.

y mantenida por otros estudiosos gallegos.[958] Pero en el siglo XIX se comprobó que eran resultado de la erosión natural, como señala M. de Cessac, *«las piedras oscilantes pertenecen a la Geología por su origen, pero a la Arqueología por su uso»*,[959] idea aceptada por otros arqueólogos,[960] como Villa-Amil y Castro, que, en sus *Antigüedades prehistóricas y célticas de Galicia*[961] (fig. 2), manifestaba que *es materia muy discutida si tales piedras son en efecto verdaderos monumentos arqueológicos y si pertenecen a la arqueología propiamente dicha, o si más bien no entran sino en el dominio de la etnografía, o, en último caso, no corresponden sino a la geología.*

Las *pierres branlantes* (piedras oscilantes) fueron incluidas en el *Inventaire des Monuments mégalithiques* de Francia en 1880[962] y las menciona el famoso *Manuel d'Archéologie* de Joseph Déchelette en 1908.[963] En esos años Marcelino Menéndez Pelayo, que consideraba «que la litolatría es una de las formas más antiguas del culto naturalista»,[964] decía que las peñas «vacilantes, trémulas u oscilatorias» debieron estar consagradas a la adivinación y serían utilizadas como oráculos según el número de oscilaciones u otra circunstancia de ellas cuando se pusieran a prueba,[965] quizás siguiendo al arqueólogo François Lenormant (1837–1883), para quien eran adivinatorias o probatorias como habitación de Dios.[966] Sin embargo, a partir de inicios del siglo XX los prehistoriadores abandonaron el estudio de estas peñas al considerarlas un elemento del folclore,[967] hasta que en el siglo XXI los actuales análisis etnoarqueológicos han valorado de nuevo su antigüedad ancestral.

***

En Galicia, como en casi todos los paisajes graníticos, hay peñas basculantes, aunque muy pocas conservan tradiciones míticas o rituales asociadas al monumento. Sin embargo, da idea de su popularidad la riqueza del vocabulario referente a ellas, pues Murguía cita como rocas vacilantes las «*conocidas con el nombre vulgar de pedras d´embade, moventes, abaladoiras y cabaladas o cabaleiradas*[968] y Villa-Amil y Castro las denomina *vacilantes, trémulas,*

---

958 Barros Sivelo, 1875, 79 s.; Vicetto, 1865, 73-75; Murguía, 1888, 73, 82 s.
959 Des Moulins, 1850; Cessac, 1881,169.
960 Batissier, 1860, 322-323; Reinach, 2005, 77, § XII.
961 Villa-Amil y Castro, 1873, 49.
962 Sébillot, 2018, 47.
963 Déchelette, 1908, 377.
964 Menéndez y Pelayo, 1911, 120.
965 Menéndez y Pelayo, 1911, 106, 122.
966 Villa-Amil, 1873, 49.
967 Sébillot, 2018, 47-50.
968 Murguía, 1888-1982, I, 81.

68. *Pedra de Abalar* situada ante el santuario de la *Virxen da Barca*, en Muxía, A Coruña.

temblantes, oscilatorias, movientes, movedizas y movibles.[…] *que de todas esas maneras se las llama, y que mejor pudieran llamarse oscilables, aunque no a todas les cuadra este epíteto con propiedad*.[969]

A estas *penas abaladeiras* en Galicia la fe popular atribuye propiedades propiciatorias, adivinatorias y también fecundantes, pero interpretar estas peñas oscilantes exige una perspectiva amplia. Las prácticas «mágicas» en piedras oscilantes o caballeras son habituales en todo el occidente, pero sin duda la región que mejor ha conservado estas creencias y ritos es Galicia,[970] en la que se conoce más de una veintena. Resulta sorprendente en las culturas tradicionales europeas la enorme repercusión que todavía tienen en la vida cotidiana las tradiciones de los antepasados relacionadas con determinadas piedras y lo difícil e imposible que le resultó a la Iglesia en algunos casos su cristianización. De tal

[969] Villa-Amil y Castro, 1873, 49.

[970] Murguía, 1888, 79 s.; Taboada, 1965, 26 s.; *id*., 1980, 166 s.; González Reboredo, 1971, 91; Carro Otero y Masa Velázquez, 1981, 233 s.; Castro Fernández, 1982, 480-496; Alberro, 2004, 234 s.

suerte que numerosos testimonios de la religiosidad popular se continúan manifestando principalmente en las romerías gallegas, a las que se acude para celebrar el día de la fiesta de un Santo o de una Virgen con cultos y ritos de liturgia cristiana pero también entremezclados con tradiciones paganas: como las dedicadas a las piedras que todavía se continúan realizando en Galicia, aunque generalmente bajo el amparo de una divinidad cristiana, principalmente la Virgen.

En Galicia las leyendas asociadas a las piedras *abaladoiras* tienen carácter adivinatorio, arte en el que destacaban los galaicos en la Antigüedad según cuenta Estrabón (III,6-7).[971] La peña *abaladeira* responde a la pregunta que le hace el consultante de forma afirmativa al *abalar* o negativa si no *abala*,[972] por lo que es una respuesta ordálica. Entre las viejas tradiciones de Galicia se incluyen las famosas piedras de la *Virxe da Barca*, en Muxía, A Coruña.[973] Es especialmente la *barca* la que más atracción suscitaba (fig. 68), pues, hasta su reciente rotura, se balanceaba u oscilaba y recibía un culto relacionado con creencias que también encontramos en otros lugares de Europa. Ya es descrita por un peregrino alemán anónimo en 1446[974] y trata de ella el licenciado Luis Molina en 1551.[975] En el siglo XIX Manuel Murguía comparó la virtudes fecundantes de las piedras balanceantes gallegas con las del folclore bretón[976] y opinaba que la *Virxe da Barca* se utilizaba para hacer pruebas judiciarias y que *es tal vez el único monumento megalítico de Galicia conocido fuera de España, y entre nosotros la más caracterizada de estas piedras; la que no ha perdido con el tiempo el rastro de su primitivo destino*.[977] Tenía razón Murguía cuando dice que la piedra de la *Virxe da Barca* era *el único monumento megalítico de Galicia conocido fuera de España,* pues Borlase, el anticuario británico del siglo XIX autor del libro «The Dolmens of Ireland», la comenta diciendo que se parece a la piedra *Logan Rock* deTreryn Point, cerca de Land´s en Cornualles, en el *finisterre* inglés. Y añade Murguía que también en la Islas Británicas hay leyendas semejantes sobre barcos de piedras tripulados por Santos.[978] *Nosa Señora da Barca* es una gran losa de granito, de unos nueve metros de largo y siete de ancho, que está colocada con una ligera inclinación sobre la superficie rocosa de la orilla del mar delante del santuario dedicado a la *Virxe da Barca*, llamada así

---

971 Menéndez Pelayo, 1911, 326; García Quintela, 2019, 53-86.
972 Taboada, 1982, 167.
973 Murguía, 1888, 81; Taboada, 1965, 167; Castro Fernández, 1982, 484 s.; Alonso Romero, 1991; Castro, 1997, 71-90.
974 Gayangos de Riaño, 1883, citado por Menéndez y Pelayo, 1911, 122-123, n. 1.
975 Molina, 1551; Martínez Risco, 1962; Taboada, 1982, 168; etc.
976 Murguía, 1888, nota 1, pág. 75.
977 Murguía, 1888, 80.
978 Borlase, 1897, II. 654.

por creer que la Virgen llegó desde Jerusalén hasta ese lugar *en una barca de piedra, con su mástil y vela, que actualmente existen,*[979] que es precisamente dicha piedra *abaladeira* (fig. 68). Existen leyendas con argumentos muy semejantes en Irlanda y en Bretaña que describen las vidas de los Santos que navegaban en barcos de piedra.[980] También existen *Logan Stones* o *Rocking-stones,* es decir, piedras balanceantes, en otros lugares de las Islas Británicas.[981] El culto a la *Virxe da Barca* es muy antiguo y fue cristianizado con la construcción de su santuario frente al mar de Muxía, villa cuyo origen está relacionado con la historia del cercano monasterio de Moraime, del siglo XI, pero en el que se descubrieron restos romanos y una necrópolis altomedieval.[982] Las piedras *abaladeiras* u oscilantes, que como sabemos se encuentran también en Irlanda, en Cornualles y en otros lugares de Francia, se utilizaban en ritos de fecundidad, propiciatorios y curativos de carácter ordálico,[983] pues si se mueve, la Virgen concede lo que se ha pedido y si no se mueve, la Virgen no concede ese deseo.

Antiguamente se acudía a la *Pedra de abalar* de Muxía para pedir descendencia. Esperanza que se confirmaba si el devoto o devota conseguía que la piedra se moviera. Sobre esta práctica fertilizante existen sentencias condenatorias del siglo XVI.[984] Taboada Chivite también cuenta que con frecuencia se realizaba un baile propiciatorio alrededor de la *Pedra da Barca*.[985] Su propiedad fecundante quedó atestiguada en el dicho popular «*a la pedra de abalar van dous e veñen tres*».[986] También se utilizaban las llamadas *piedras bamboleantes* con fines fertilizantes en la provincia de Cáceres y a ellas acudían los matrimonios sin hijos.[987] Barros Sivelo, a finales del siglo XIX, se había fijado que los campesinos bretones creían que la fidelidad de sus esposas se podía comprobar si éstas conseguían balancear determinadas piedras a las que se atribuía esa propiedad adivinatoria.[988] Así opinaba también Saralegui y Medina en ese mismo siglo, cuando dice que las piedras oscilantes tenían la finalidad de *probar la inocencia o culpabilidad de los acusados, considerándose probado el crimen cuando la persona á quien se le imputaba no conseguía ponerlas en movimiento. También servían de piedras adivinatorias que predecían el*

---

[979] Riobó Seixas, 1728, 117.
[980] Alonso Romero, 1991.
[981] Wood-Martin, 1902, II, 260.
[982] Sousa, 1983, 155.
[983] Alonso Romero, 1991.
[984] Bande Rodríguez, 1997, 305.
[985] Taboada Chivite, 1980, 163.
[986] Castro Fernández, 1982, 493.
[987] Domínguez Moreno, 1989, 376; Almagro-Gorbea *et al*., 2020, 117 s.
[988] Barros Sivelo, 1875, 81.

porvenir á quien sabía estudiar sus oscilaciones. Hoy todavía el campesino bretón consulta la piedra oscilante de Trégune, llamada «men-digan» ó piedra de los maridos burlados, para conocer y graduar la virtud de su esposa, cuya fidelidad considera fuera de toda duda si consigue poner la roca en movimiento.[989] Sin duda, era un culto muy antiguo, pues Plinio comenta que cerca de la ciudad de *Harpasa*, en Asia, había una peña que se podía mover con un solo dedo y, por el contrario, se resistía a la fuerza impulsora producida con todo el cuerpo.[990]

La piedra sobre la que se dice que llegó la Virgen hasta Muxía es una de las muchas piedras balanceantes que quedaban en Galicia en el siglo XIX, a las que, según Saralegui y Medina, *el campesino consulta todavía bajo la influencia de una superstición tradicional cuyo origen se pierde entre las oscuras sombras de nuestras edades primitivas*.[991] Villa-Amil y Castro opinaba que la *Pedra de abalar* de Muxía *es objeto de un grande y no poco supersticioso culto para todos los habitantes, hasta de bastantes leguas de distancia, que quizás se remonte á tiempos en verdad prehistóricos, pues no ha faltado quien con razón sospeche ya* (se refería a Murguía) *si el nombre de «Piedra de la Virgen» con que hoy, al parecer por contracción, es conocida, sería su verdadero primitivo nombre, nacido de haber servido de probatoria de la castidad guardada por las mujeres*.[992] Marcelino Menéndez y Pelayo,[993] en su *Historia de los heterodoxos españoles*, recoge la descripción de esta Piedra de la Barca del citado peregrino alemán: *«Desde Finisterre pasé a la Barca de Nuestra amada Virgen María, que es sin duda la cosa más estupenda y milagrosa que en todo mi viaje vi. Es de piedra, de una solo pieza muy grande, cerca de ella hay otra, a manera de mástil, que podrá tener de largo como unos quince klasters y cada klaster unos seis pies. Es tan grande este mástil y pesa tanto, que veinte bueyes podrían apenas moverle de su sitio; y, a pesar de esto, si algún peregrino se acerca a él puede moverle con un dedo solo, sin la menor dificultad. Para eso es preciso que el hombre que la mueve no esté en pecado mortal, porque si lo está, o si ha sido excomulgado y no ha hecho penitencia, de ninguna manera puede hacer que se mueva el tal mástil. Muchos van allí, hasta niños de pocos años a quienes he visto hacer lo que otros no pueden. Yo mismo moví aquella enorme piedra con la mayor facilidad, cosa para mí asombrosa»*.[994]

---

989 Saralegui y Medina, 1867, 191-192.
990 *Historia Natural*, II, XCVII. (The Loeb Classical Library, 1967, pág. 341).
991 Saralegui y Medina, 1888, 56.
992 Villa-Amil y Castro, 1873, 51.
993 Menéndez y Pelayo, 1911, 122.
994 Gayangos de Riaño, 1883.

Fundación L. Monteagudo

69. *Fraga da Moladoira,* Pereiro, Alfoz, Lugo.

Todavía a mediados del siglo XX, para evitar la esterilidad, el matrimonio debía cohabitar encima de una piedra *abaladoira*,[995] por lo que se llegó a interpretar sus ritos de fecundidad como un culto fálico, idea que refutó Menéndez Pelayo. En esas fechas se conocían en Galicia casi medio centenar de *pedras abaladoiras*.[996] Una de ellas es la del lugar de Guilfonso, cerca de la *Fraga da Moladoira* (fig. 69), en Santa María de Pereiro, Alfoz, Lugo. Esta *Pena abaladoira da Moladoira* de Alfoz tenía función sacrificial y adivinatoria de uso judiciario,[997] por lo que fue utilizada en juicios y litigios para averiguar la culpabilidad o inocencia del acusado, según fuera capaz o no de mover la roca, práctica que se mantuvo hasta el siglo XIII. Lo mismo se cuenta de la *Pena abaladoira* de Monte Bostelo,[998] en Culleredo, A Coruña, que servía para probar la inocencia del acusado si la hacía *abalar* y la culpabilidad en caso contrario,

[995] Bande Rodríguez, 1997, 305.
[996] Castro Fernández, 1982.
[997] Villa-Amil y Castro, 1873, 51; Amor Meilán, 1928, 34.
[998] Taboada, 1980, 168; Carré Alvarelos, s.a., nº 287-288, 11-12 y nº 289-292, 45-46.

como ocurría en la *Peña del Pendón*, en Villarino de los Aires, en los Arribes del Duero, Salamanca[999] utilizada para probar la inocencia o culpabilidad de los acusados. Sin embargo, en la *Pena dos Enamorados* en Carballino, Ourense (fig. 70) se cuenta que si la peña oscila cuando dos enamorados se besan sobre ella, revela que se van a casar.[1000]

A Moladoira se llama así porque, según la tradición, hasta allí iban *os encantos a moer o centeo que botaban* con molinos de piedra, es decir, los *mouros*.[1001] Según testimonios del siglo pasado, sobre la *Pedra Abaladoira da Moladoira* se mataban animales y se utilizaba su sangre «para rociarse con ella». Así pensaban hace años en la aldea de Guilfonso, según los recopiladores de esa creencia que les contó una anciana, la cual, al observar que no le creían, dijo literalmente: *Usted non entende. Usted sabe o que se fai ca auga bendita ahora na iglesia, pois esa xente facía o mismo. Collían a sangre daquelas pozas que ten a pena enriba e untábanse con ela. Éralle unha cousa parecida ó que facemos hoxe nosotros ca auga bendita*.[1002] No se trataba de ninguna fantasía lo que contaba esa anciana sobre la antigua práctica de curación que se realizaba en la *Pedra Abaladoira da Moladoira*, pues todavía a finales del siglo XIX y principios del XX, en muchas de las fiestas taurinas que se celebraban en la Península Ibérica se le atribuía poderes fertilizantes y curativos a la sangre de los bóvidos. Por ejemplo, en el pueblo portugués de Santiago do Cacém, en el Baixo Alentejo, se celebraba una fiesta llamada *Bodo do Divino Espirito Santo* en la que se sacrificaban varias vacas, cuya sangre era después utilizada por los asistentes enfermos para untarse con ella los lugares del cuerpo en los que tenían alguna dolencia.[1003] Hoy en día esa tradición se ha perdido; sin embargo, el agua de la lluvia que se deposita en la cazoleta de la *Pedra Abaladoira da Moladoira* se dice que posee propiedades curativas para las verrugas. Hasta hace unos años los matrimonios sin hijos utilizaban esa piedra para *xacer xuntos, os casais que non tiñan descendencia. Ademais, esta pedra fornecía tamén os partos sen contratempos, noivo ou leite as nais que andaban a aleita-los seus meniños e que carecían del* (... procuraba novio o leche a las madres que daban de mamar a sus niños y que carecían de leche).[1004] También se dice que se utiliza como piedra fertilizante, curativa de los problemas de espalda e incluso fue utilizada en ordalías. Los pacientes se arrimaban a ella para hacerla balancear.[1005]

---

[999] Morán, 1946, 137, lám, 21; Benito del Rey y Grande del Brío, 1992, 73 s.
[1000] Almagro-Gorbea, 2015, 346, fig. 22.
[1001] González Paz y Beiro Piñeiro, 2004, 945.
[1002] González Paz y Beiro Piñeiro, 2004, 938.
[1003] Tomás Pires, 1908, 71, en Alonso Romero, 2018, 106.
[1004] González Paz y Beiro Piñeiro, 2004, 938-939, 941.
[1005] González Paz, 2001, 207, 212, 214.

70. *Pena dos Enamorados* de Carballino, Ourense.

Y son igualmente famosas las *Piedras Santas* de Fisterra (figs. 59 y 71), una pareja de peñas oscilantes en las que, según la leyenda, descansó Nuestra Señora. Cuando visitó el lugar el polaco Erich Lassota Stebelovo,[1006] señaló que, *aun cuando no se pueden retirar ni con varias yuntas de bueyes, se pueden mover con un dedo*, como comprobaban los peregrinos desde la Edad Media. Esta peña *abaladoira* está, prácticamente, en la cima del Monte do Facho que domina todo el cabo de Fisterra, por lo que sería un lugar sagrado por su dominio sobre el océano y el territorio costero, como evidencia la acumulación de peñas con leyendas sagradas en ese lugar, casi todas cristianizadas.[1007]

Fuera de Galicia se conocen peñas semejantes en Portugal,[1008] denominadas *cabaleiras,* aunque, como en otros lugares, falta documentación sobre sus ritos, que a veces se suple con invenciones fabulosas, pues en la mayoría de los casos se han perdido. En otras partes de España los ritos de estas peñas apenas han sido analizados. En Asturias, varias peñas oscilantes de Boal fueron consideradas

[1006] García Mercadal, 1952, 1273; Alonso Romero, 2005, 17, fig. 9.
[1007] Consultado el 30.10.2020, de https://galiciapuebloapueblo.blogspot.com/2014/09/monte-do-facho-fisterra.html.
[1008] Pires, 2011, 245 s.

en el siglo XIX monumentos prerromanos,[1009] pero no es seguro que lo fueran. En Extremadura José Ramón Mélida consideraba que estas peñas oscilantes estarían consagradas a la adivinación y servirían como oráculos.[1010] Las mujeres *se abrazaban a las piedras bamboleantes con la creencia de que al moverlas tendrían hijos*[1011] y a *La Lancha de Valdejuán,* en Casar de Cáceres,[1012] los matrimonios sin hijos acudían a yacer y después la mujer movía el cancho oscilante para quedar embarazada. Otra peña fecundante era *El cancho que se menea* en la Sierra de Montánchez,[1013] mientras que el rito de la peña de *El Bodegón* en Garrovillas no se conoce bien. Estas peñas se extienden hasta Sierra Morena, como la *Piedra balanceante* del santuario de la Virgen de la Cabeza, en Jaén,[1014] ya citada por Manuel de Salcedo Olid en 1677,[1015] que era muy popular entre los peregrinos y que desapareció en los duros combates de la Guerra Civil. También en Aragón se conoce alguna, como *La Roca Caballera,* de Calaceite, Teruel.[1016]

Las peñas oscilantes se extienden por otras zonas de Europa, con denominaciones como *pierres branlantes* en francés, *rocking-stones* o *trembling-stones* en inglés, *Wackelsteinen* en alemán, *sasso* o *roccia traballante* en italiano, etc. En Francia, donde las peñas oscilantes se conservaron mejor hasta el siglo XX y donde fueron mejor estudiadas,[1017] en muchos lugares se denominan peñas de adivinación (*pierres de dévination*) o peñas de la suerte (*pierres du sort*), que solía ser la denominación más popular, pues cumplían las mismas funciones que las «peñas de deseos» en la Península Ibérica. En Francia ofrecen diversas denominaciones[1018] y parecen ser más numerosas, pues el *Inventaire des Monuments mégalithiques* de 1880 recoge 90*,* en especial, en Bretaña y territorios aledaños. Además, numerosas piedras oscilantes francesas conservaron sus complejos ritos, como la de Mont-Louvier, cerca de Louvigné-du-Désert[1019] o la de Nancledra, cerca de St. Ives, que se debía tocar 9 veces de noche para alcanzar sus efectos. También se conocen en Irlanda y en la península de Cornualles se denominan *Logan Stones*, donde hasta el siglo XX

1009 Acevedo, 1898, 62.
1010 Mélida, 1920, 66.
1011 Domínguez Moreno, 1984.
1012 Barrantes, 1875, 452-456; Domínguez Moreno, 1991, 153-154.
1013 Mélida, 1924, 139-144 y 285-289; *id*., 1920, 57-67.
1014 Almagro-Gorbea, Moya-Maleno y Marín Muñoz e.p.
1015 Salcedo Olid, 1677.
1016 Catalán y Magallón, 2019, 78-79.
1017 Reinach, 1893; Sébillot, 1904-1906.
1018 Reinach, 2005, 10-11 y 77.
1019 Danjou de la Garenne, 1862, 49; Sébillot, 1882, 34 s.

71. *Pedras Santas* del cabo Fisterra.

se consideraban dotadas de poderes mágicos, en especial para la fertilidad y la curación de enfermedades.[1020] En Italia destaca el *Sasso Menicante* en el Monte Cimino, cerca de Viterbo, a 1000 msnm, que tiene fama de ser citado por Plinio como *naturae miraculum* y por Varrón, como *totius mundi portentum*[1021] y ya se ha hecho referencia a la peña basculante que cita el Pseudo-Aristóteles cerca de Giuggianello, en Tierras de Otranto,[1022] pero también se conocen por Suiza, Austria, Alemania, en especial en Baviera, y en Chequia, Dinamarca, Suecia, etc.

[1020] Hunt, 1969; Alberro, 2003, 120; *id*., 2004, 234 s.
[1021] Corsi, 1839, 259; Brocchi, 2005, 72.
[1022] Simone, 1872, 29, lám I; Nicolucci, 1879, 142; Lenormant, 1881, 31.

Estos paralelos permiten comprender mejor sus funciones y su significado. El estudioso francés François Lenormand consideró en el siglo XIX que eran la habitación de Dios y tenían funciones adivinatorias o probatorias,[1023] como hemos indicado. Esas serían sus principales características, como la *Rocheaux Vierges* de Ploulec'h, en Lannion, Bretaña, que a inicios del siglo XIX servía para saber si una chica era virgen,[1024] mientras que otras tenían la facultad de favorecer la fertilidad,[1025] por lo que Manuel de Assas supuso que servirían para adivinación o sortilegio.[1026] En numerosos lugares de Francia los maridos usaban las peñas oscilantes para saber si sus mujeres eran fieles, según lograran moverlas o no[1027] y a la *Roche divinatoire* de Trégunc, en Finistère, Bretaña, se le hacía mentalmente una pregunta y, si se movía, la respuesta era positiva, mientras que era negativa en caso contrario,[1028] aunque el rito se perdió hace un siglo. Por tanto, no debe extrañar que en Bretaña haya *pierres des dogans*,[1029] denominación similar a la de *penedos dos cornudos* en Portugal, como también había peñas oscilantes denominadas *roches aux vierges*, pues servían, en especial en la Baja Bretaña, para probar la virginidad de una mujer.[1030] Sin embargo, se constatan otras funciones. La *Pierre folle*, de Balais, en el Macizo Central, servía para adivinar, según su movimiento.[1031] En los Pirineos, una *pierre branlante* se suponía que producía tormentas y traía la lluvia si se la movía[1032] y en Livernon, departamento del Lot, se creía que uno se libraba de la fiebre si se depositaban flores sin ser vistos sobre una peña oscilante denominada *Pierre Martine*.[1033]

En conclusión, las peñas sacras oscilantes se asocian a ritos de fertilidad, pero originariamente tendrían carácter ordálico, como respuesta mágica de la divinidad, por lo que también servían para adivinar la culpabilidad de los reos, la fidelidad de las esposas y la virginidad de las doncellas, así como para conseguir un deseo, según se lograra o no hacer oscilar la peña, por lo que constituían un rito mágico similar al de arrojar un guijarro al alto de una peña, rito que está mejor documentado en la Península Ibérica.

[1023] Villa-Amil, 1873, 49.
[1024] Guénin, 1936, 380, nº 2015.
[1025] Castro Fernández, 1982, 493; Carro Otero y Masa Velázquez, 1981. Para otras áreas atlánticas, Bord, 1982, 31 s.
[1026] Assas, 1857, 131.
[1027] Reinach, 1893: 341-342; Sébillot, 1904, 49.
[1028] Le Roux y Rochard, 2009.
[1029] Reinach, 2005, 12; Sébillot, 2018, 49.
[1030] Reinach, 1893, 341-342; *id*., 2005, 20.
[1031] Grivel, 1852, 42.
[1032] De Cambry, 1805, 200.
[1033] Reinach, 2005, 42.

MONOLITOS FÁLICOS

En Galicia existen múltiples peñas conocidas con el nombre de *pedras fitas* y *marcos,* que servían como hitos para señalizar los límites de fincas y territorios. Muchas son peñas sacras de evidente interés, que en ocasiones se asocian a ritos de fecundidad y de curación. Algunas de ellas son antiguos menhires y, como tales, eran lugares onfálicos que marcaban el paso al Otro Mundo y facilitarían la fecundidad, como el hito denominado la *Pierre du milieu du monde*, en Amancy, en la Alta Saboya, que W. Deonna interpretó como un *omphalos* céltico,[1034] cuyo simbolismo es semejante al de los cruceiros, por lo que estos hitos tendrían sus correspondientes ritos para propiciar al *numen* en ellos visibilizado.

Además de fijar los límites de manera física y sobrenatural, algunos *amilladoiros*, mojones y *marcos* o *pedras fitas* en Galicia añadían a esta función otros ritos.[1035] En efecto, hasta la segunda mitad del siglo XX, en algunos *marcos* del campo gallego se realizaban ritos relacionados principalmente con la fertilidad. En los años cuarenta de ese siglo, *algunas mujeres daban culadas y frotaban los genitales en el marco para tener descendencia*.[1036] La mayoría de las tradiciones que se conocen sobre los *marcos* están relacionadas con la las virtudes propiciatorias de la fecundidad que se atribuyen a estos monolitos por la forma simbólica fálica de su imagen pétrea. En el castro de Santa Cruz, Cabanas, al NE de Pontedeume (A Coruña), hay un *marco*-menhir en el que hasta mediados del pasado siglo XX las mujeres estériles rozaban su vientre para tener hijos,[1037] igual que en el miliario romano, lleno de cruces y de *coviñas*, de Santiaguiño das Antas, entre Vilar de Enfesta en Redondela y Guizán, en Mos, Pontevedra (fig. 72), al que las mujeres le atribuían propiedades fertilizantes para tener hijos. Lo mismo ocurría en otro miliario situado en el puente pontevedrés de O Burgo,[1038] así como con el ara romana dedicada a Júpiter que había en la capilla de San Paio de Vilacoba, Abegondo, A Coruña, hoy en paradero desconocido (fig. 73), a la que se acercaban las mujeres para efectuar ritos curativos y de fertilidad femenina.[1039] También hasta mediados del siglo XX las mujeres que no podían tener hijos iban a una *pedrafita* situada en *A Cruz da Moa*, entre As Mouriñas y la Pena da Cruz (A Capela, A Coruña), hasta que el cura de la parroquia la mandó destruir para erradicar esas practicar rituales.

1034 Deonna, 1926.
1035 Taboada, 1982, 155 s. Una recopilación de los *marcos* de Galicia en Moure, 2020.
1036 Vázquez-Rodríguez y Vázquez Varela, 2019, 89.
1037 Monteagudo, 1985, 107; *id*., 2003, 36; Alonso Romero, 2007a, 32-33.
1038 Taboada, 1982, 163.
1039 Erias Martínez, 1984; Pereira Menaut, 1991, 171.

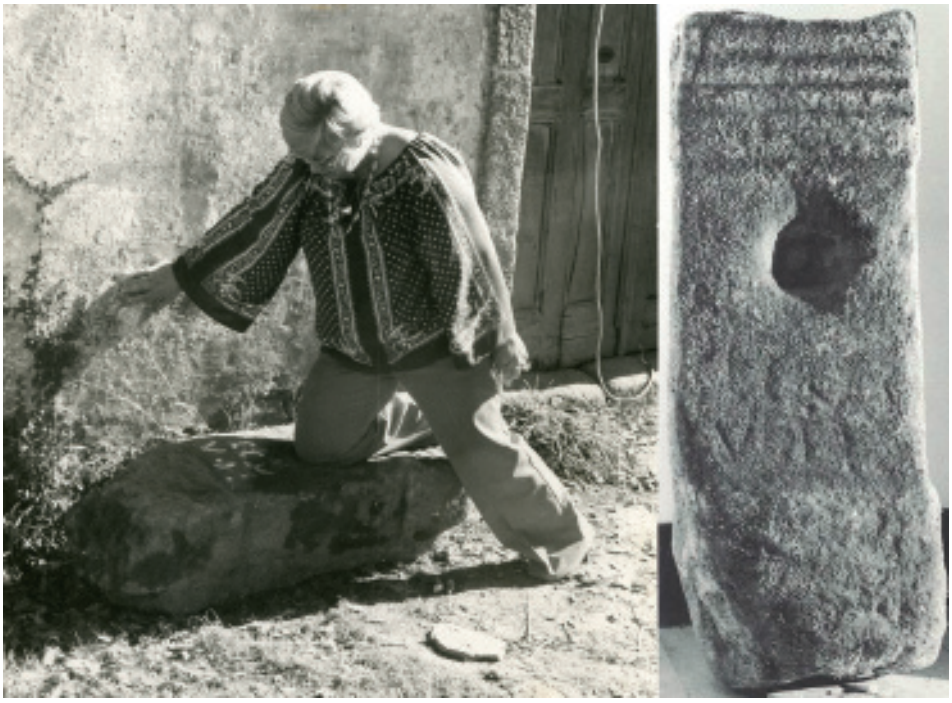
Esas tradiciones son semejantes a las que vemos en otros lugares de España y de Europa. Uno de los ejemplos más significativos del proceso de cristianización que sufrieron esas piedras es el menhir que había a la entrada del valle de Núria, en Cataluña, que llamaban *Piedra de San Gil*, al que acudían las casadas estériles *que deseaban ser madres, y rozaba en él sus partes*. Cuando el exceso de devoción hizo difícil esta práctica al aire libre, la virtud de ese megalito se trasladó a la piedra del ara de la capillita de ese Santo.[1040] Más llamativos son algunos menhires de Salamanca por su explícita forma fálica, con cruces que pueden indicar hitaciones, como el de Buenamadre,[1041] pero también pueden ser signos de su cristianización, como los de Ufones y Rabanales, que, a pesar de su marcada anatomía fálica, han sido situados ante la iglesia con cruces grabadas para cristianizar sus ritos de fecundidad.[1042]

También en Portugal hay interesantes testimonios de estos ritos. En Guimaraes, las mujeres estériles o machorras iban a ciertas peñas en las que decían: *Venho a esta penha para que fillos tenha, ou rapaz ou rapariga que me saia da barriga*.[1043] También se realizaban circumambulaciones en torno a piedras que se consideraban dotadas de propiedades sobrenaturales relacionadas con la fertilidad, como evidencia una breve cantiga popular recogida por Teófilo Braga y José Leite de Vasconcellos alusiva a estos ritos: «*Tres voltas dei ao penedo / para namorar José / namorei-o em tres días, / valeu-me a mim dar ao pé*», («Tres vueltas di a la piedra para enamorar a José, lo enamoré en tres días, valiome la pena mover el pie»), canción que revela un rito de baile en torno a la peña o menhir fálico para casarse.[1044] Todavía más peculiar es el *Penedo do Pecado* de Fornos de Maceira Dão, cerca de Mangualde,[1045] de forma fálica y asociado a creencias en encantamientos. Su nombre debe proceder de la denostación cristiana del rito para establecer relaciones de pareja que se realizaba ante el *numen loci* encarnado en el *Penedo*, el cual presidía una asamblea de jóvenes en la que se sorteaban por insaculación o *sortes* los emparejamientos durante un año de chicos y chicas,[1046] una tradición sin duda de origen celta prerromano. En Galicia se podrían relacionar igualmente algunas peñas fecundantes,[1047] como una situada en Carballo junto a la ribera del mar, que

---

1040 Amades, 1951, 91.
1041 Benito del Rey y Grande del Brío, 1994b.
1042 Sastre *et al*., 2018, 89, figs. 103-104 y 107.
1043 Taboada, 1982, 162 s.
1044 Vasconcellos, 1892, 91, § 204; D´Azevedo, 1902, 306.
1045 Sarmento, 1998, 219; Almagro-Gorbea, 2015, 347 s., fig. 25.
1046 Taboada, 1972, 31; Moya, 2012, 301.
1047 Taboada, 1982, 162 s.

72. Marco con ritos fecundantes de Santiaguiño das Antas, haciendo de límite entre Redondela y Mos, Pontevedra.



73. Ritual con el ara de Vilacoba (Abegondo, A Coruña) cuando estaba al lado de la puerta de la hoy abandonada capilla de San Paio. (Fotos: AMB, Fondo Vales).

debe visitarse las noches de luna para tener un buen parto,[1048] o tres piedras situadas cerca del rompeolas en Baiona, Pontevedra, igualmente con virtudes fecundantes, cultos de fertilidad que Mircea Eliade consideraba que eran de origen funerario.[1049]

Tradiciones semejantes que asocian los menhires a ritos de fertilidad se documentaron en Francia en el siglo XIX, especialmente en la Bretaña y áreas próximas, pues estas creencias y ritos de fecundidad en los menhires se mantuvieron en muchas zonas celtas del área atlántica hasta el siglo XX, donde todavía perviven sus últimos restos. Con finalidad fecundante, era tradicional en Bretaña que las mujeres con dificultades para tener descendencia se arrimaran a un menhir para frotar el cuerpo contra él, creyendo que así terminarían con la esterilidad.[1050] Paul Sébillot cuenta que en 1880 los matrimonios que llevaban varios años casados y no conseguían tener descendencia solían acudir en las noches de luna llena a un menhir cerca del conjunto megalítico de Carnac (Bretaña), donde la mujer se desnudaba y empezaba a correr dando vueltas en torno al menhir perseguida por su marido. Al cabo de unas vueltas, la esposa se detenía y se dejaba coger. Mientras se realizaba esta ceremonia propiciatoria, los familiares del matrimonio se mantenían a una prudente distancia para evitar que se acercaran intrusos.[1051] El mismo rito realizaban conjuntamente mujer y marido en el menhir de Kerloas en Plouarzel,[1052] en Finistère, y también en Finistère las mujeres de Locronan iban de noche hasta una roca denominada *La Jument de Pierre* («La Jaca de Piedra») de San Ronán; allí, las recién casadas se frotaban contra esa piedra una vez y las estériles, tres veces.[1053] Estos ritos deben considerarse el final de tradiciones ancestrales, pues en torno al menhir de la plaza de Plonéour-Lanvern, igualmente en Bretaña, las jóvenes de la zona bailan cogidas de las manos y le dan vueltas para casarse y tener hijos[1054] y en Paotred-ar-Sabat se creía que seres sobrenaturales bailaban en torno a cuatro menhires,[1055] mientras que en Puy-de-Monton, en la Auvernia, los recién casados daban tres vueltas en torno a un megalito denominado *Pierre-Fade* para asegurar su fertilidad.[1056] Todas estas costumbres confirman una tradición ancestral de bailar en torno a estos monumentos, probablemente en ritos de iniciación y de

---

[1048] López Cuevillas, 1953, 419.
[1049] Eliade, 1974, 128 s.
[1050] Sébillot, 1995, 155.
[1051] Sébillot, 1902, 78 s.
[1052] Fréminville, 1832, 240; Sébillot, 1902, 78 s.; Guénin, 1936, 338 s.
[1053] Guénin, 1936, 346.
[1054] Guénin, 1936, 360.
[1055] Guénin, 1936, 360, nº 1960.
[1056] Sébillot, 1902, 205.

Fundación L. Monteagudo

matrimonio. También en la zona pirenaica, en el siglo XIX, las mujeres estériles iban a abrazarse a un menhir para tener hijos[1057] y en Escocia las mujeres con dificultades para tener hijos solían recurrir a determinadas piedras naturales con aspecto fálico, pues les atribuían las mismas propiedades propiciatorias de la fertilidad que encontramos en Francia y en otros países.[1058]

Sin embargo, hay *marcos* en Galicia que se utilizan para curar enfermedades atribuidas al *mal de ojo*. El procedimiento curativo mejor conocido es el que se realizaba en la comarca del Eume, por ejemplo, en el *Marco de San Lorenzo* (Cabanas, A Coruña).[1059] Este *marco* era el ara del altar mayor de una capilla dedicada a San Lorenzo, que fue destruida por una explosión pirotécnica, aunque se ha supuesto que en origen sería un menhir cristianizado. Se utiliza en rituales curativos contra el *meigallo* y el *mal de ojo* y para favorecer la fecundación, dejando en el lugar ropas, monedas y flores, pero también se podía pedir el aborto, como al quedarse embarazada de un vecino que emigró, con la rogativa: *Pedra milagreira, Pedriña afincada, Líbrame desta barriga; A ti non che costa nada. Aí che deixo a gabelada*, tras lo que se dejaba una moneda de cobre.[1060] También las mujeres suelen coger trocitos de la piedra que se llevan a casa como un colgante o amuleto. El rito consistía en lo siguiente: el enfermo de *mal de ojo*, acompañado de dos personas, salía de su casa en la noche de un martes o de un viernes, preferentemente el primer viernes del mes. Caminaban en completo silencio en dirección al *marco* elegido *sin hablar entre sí ni saludar a nadie, procurando no ser vistos.* Durante el trayecto se recogían 9 piedras en una encrucijada para utilizarlas en el ritual. Cuando llegaban al *marco* se santiguaban y daban 9 vueltas a su alrededor tirando cada vez sobre el hombro izquierdo y sin mirar atrás una de esas piedras y rezando al mismo tiempo una oración, que era distinta según se pidiera ayuda para el *ameigamento*, el embarazo o el aborto. Después se dejaba una limosna u otro tipo de ofrenda, que a veces eran prendas usadas de la persona enferma y también leche, aceite o velas, que se depositaban en el *marco* o a su lado. Al concluir la ceremonia se regresaba a casa también en silencio, pero por una ruta diferente. Se suponía que *el mal se quedaba en las piedras arrojadas, de modo que quien las cogiese después sería afectado por él*. En algunas ocasiones la oración con la que finalizaba el ritual oferente era la siguiente: *Tanto goce de min quen me queira mal, como eu gozo desta pedra. Un padrenuestro e un avemaría polo poder de Dios e*

[1057] Piette y Sacaze, 1877, 23.
[1058] Beith, 1995, 147.
[1059] Consultado el 10.11.2020, de https://galiciaencantada.com/lenda.asp?cat=13&id=1736.
[1060] Lisón, 1987, 41, en Loureiro, 2003, 293.

da Virxe María.[1061] En realidad, estas palabras se parecen más a una maldición que a una oración, pues el paciente supone que el mal que sufre se lo ha causado una persona que «le echó el *mal de ojo*» por envidia, por lo que le desea que disfrute tanto como él disfruta de la enfermedad que le afecta, pero que se queda en la piedra por la que, evidentemente, no puede sentir ningún afecto. De ahí la hipócrita ironía de esta maldición.

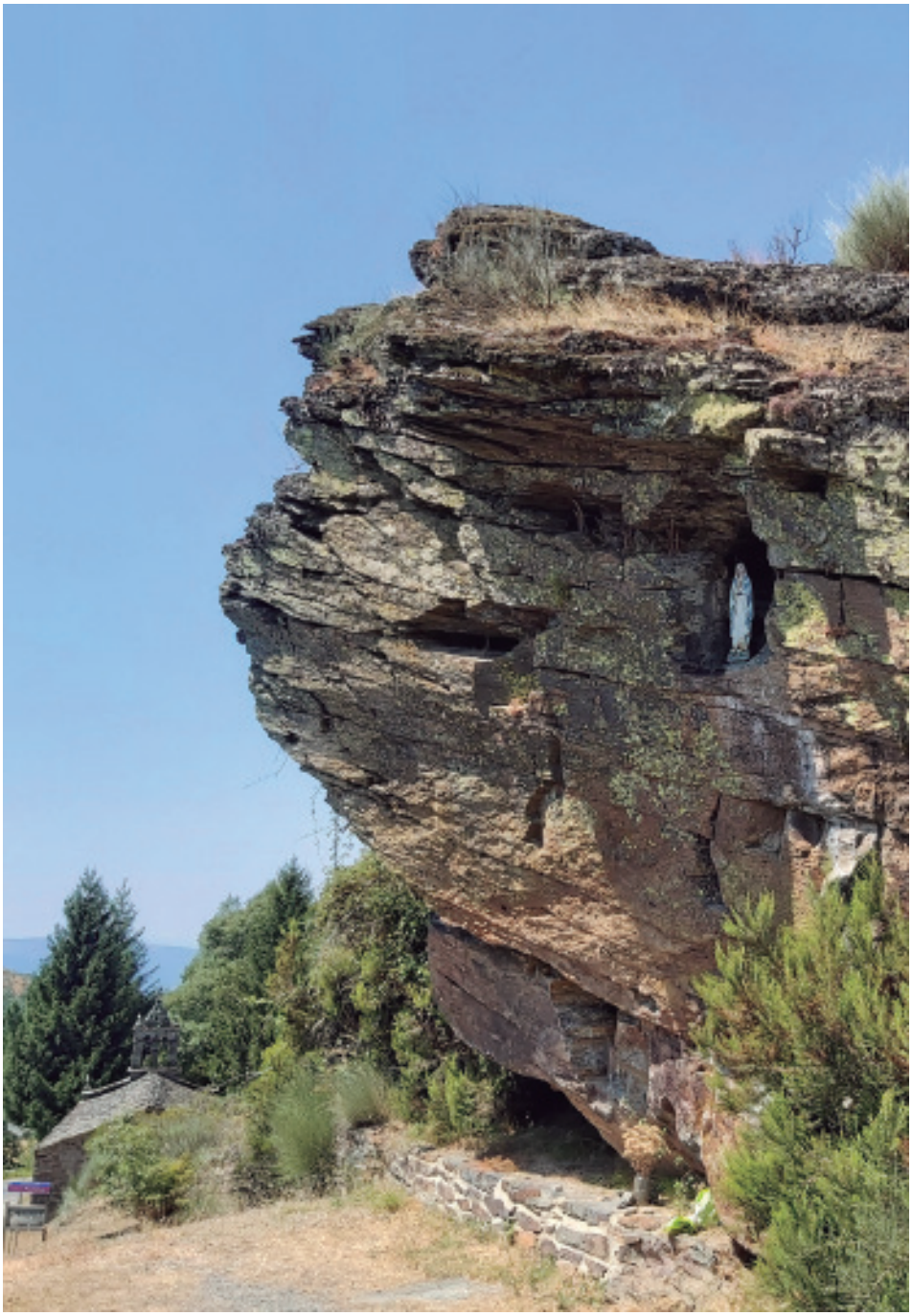
Otro ejemplo de *marco* con propiedades curativas lo encontramos en el lugar de Famelga, en Cerdedo-Cotobade (Pontevedra), en donde está el *marco* del *Campo do Enganido,* que tiene grabadas las letras R y L, pues señala la división de dos parroquias, las de Rebordelo y Loureiro. A comienzos del siglo XX las mujeres con el nombre de María de lugares cercanos solían llevar a ese *marco* a los niños enfermos de raquitismo; de ahí el nombre de *enganido* que se le da también a ese *marco*. El ritual curativo debía realizarse a la media noche. Una de las Marías pasaba al niño sobre el *marco* y se lo entregaba a otra María al tiempo que decía: *Toma, María*. Y la otra María respondía: *Ti que me dás, María*. *O Enguenido*, respondía la primera. Ante lo cual, la María que recogía al niño exclamaba: *O Enguenido nono quería*. Finalizada esta ceremonia se daba con el niño nueve vueltas alrededor del *marco* y se regresaba a casa con la esperanza de que el niño se curase.[1062] Los ejemplos podrían multiplicarse si se estudiaran los *marcos* y sus leyendas y ritos, tan interesantes, antes de que desaparezcan.

Los *marcos* y menhires debían ser un importante elemento de agregación social y territorial. Sus formas fálicas, relacionadas con la fecundidad y símbolo del *numen* que la favorecía, presidirían ritos de iniciación con bailes y sorteos para elegir la pareja del matrimonio. Pero sus propiedades «sobrenaturales» como símbolo del *numen loci* propiciarían también la salud y protegerían el territorio y a sus habitantes, y como lugar onfálico de unión de cielo, tierra e infierno tenían carácter funerario y ctónico, estrechamente relacionado con la fecundidad. Estas creencias y prácticas relacionadas con las piedras y las almas se mantuvieron en la mayoría de los países del área atlántica europea hasta el siglo XX, y es posible que algunas todavía pervivan, pero su desaparición cada año se acelera más. En Galicia, los *marcos* y elementos funcionalmente asimilables, como los menhires, se asocian a creencias y ritos complejos que han quedado grabadas en el imaginario popular, aunque este rico folclore de origen ancestral, que remonta a hace más de 5000 años y que es característico de las tierras atlánticas de tradición megalítica, hoy prácticamente está en vías de desaparición.

[1061] Vázquez-Rodríguez y Vázquez Varela, 2019, 88-89.

[1062] Fraguas Fraguas, 1983, 226.

74. Menhir fálico conocido como *Lapa de Gargantáns* (Moraña, Pontevedra), con coviñas rituales.



75. Pena de la Virgen de Penatallada con la ermita al fondo, en Cerdedelo, Laza, Ourense.

Fundación L. Monteagudo

PEÑAS SANADORAS

PEÑAS CON *PÍAS* Y CAZOLETAS CURATIVAS

Las peñas propiciatorias, además de propiedades fecundantes, pueden ser también sanadoras. A estas piedras se acude para curar diferentes enfermedades, en especial dolores de espalda o de huesos y de la piel y los oídos, generalmente de las personas, pero en algunos casos también de los animales. Al analizar las peñas sacras con función de altar se han recogido las peñas con *pías* o cubetas y con *coviñas* o cazoletas que podían tener esa función, aunque se señalaba la dificultad en muchos casos de diferenciar unas de otras, pues incluso pudieran tener un mismo origen. Sin embargo, muchas peñas sacras se asocian a ritos de curación. Estos ritos pueden considerarse derivados de su posible función original como altares, por lo que es fácil confundirlos, ya que los objetos depositados en *pías* y *covetas*, *más que ofrendas, eran un medio mágico de librarse de las enfermedades*. El mismo hecho se documenta en otros países con el agua de la lluvia depositada en las cazoletas rocosas, que, como en Galicia, se utilizaba para curar las enfermedades de los ojos y de otras partes del cuerpo.[1063] Los ejemplos gallegos son múltiples y algunos de gran interés, pero su estudio tropieza siempre con la misma dificultad que presenta el de otras peñas sacras desde el siglo XIX, pues nunca se ha realizado un inventario de estas peñas y de los ritos y leyendas asociadas. En consecuencia, se ofrecen los ejemplos mejor conocidos, sin ninguna pretensión de un estudio exhaustivo.

El agua es un elemento esencial en el culto en muchas religiones. En la tradición popular gallega[1064] esta tradición, sin excluir precedentes anteriores, puede considerarse originaria de la religión celta, pues, según cuenta Geoffrey de Monmouth en su obra *Historia Regum Britanniae,* escrita el año 1136, en la que recoge información de relatos galeses del siglo VI d.C., el mago Merlín consideraba que *«el agua lustral que baja del cielo a las cubetas curaba las heridas y devolvía la vista a los ojos enfermos»*.[1065] Lo mismo atestigua la *St. Patrick's Well* o «Pila de San Patricio», una roca con una oquedad de 25 cm de diámetro llena de agua lustral, que, según la tradición, no se seca nunca y tiene propiedades curativas, especialmente para las verrugas, cerca de la cual, entre

[1063] Tvauri, 1999, 140-141.
[1064] Murguía, 1888, 73; Barandela *et al.*, 2005, 61.
[1065] Risco, 1962, 367.

ella y el Trono de San Patricio, hay dos árboles donde se depositan como exvotos pequeños fragmentos textiles.[1066] Igualmente en Francia, especialmente en Bretaña, existían múltiples ejemplos en los que el agua de lluvia acumulada en huellas míticas o en cubetas tenían un poder curativo semejante a las fuentes milagrosas,[1067] como la *Roche à Bassins de Saint Guinec*, en el bosque de Saint-Vinec, en Huelgoat, Bretaña[1068] y también en Portugal las rocas habitadas por *mouras* o asociadas a la Virgen y a santos, como Santa Mariña, pueden tener grandes poderes curativos, oraculares y propiciatorios y usarse el agua de sus *pías* para *«curar os cravos e ecemas da pel»*.[1069]

Desde el siglo XIX se sabía que el agua de estas *pías* sacras tenía propiedades curativas,[1070] que se atribuían a que era agua lustral caída del cielo. Sin embargo, en fechas recientes se ha señalado la posible presencia de geosmina en las *pías*, cubetas o taffonis de estas peñas de granito, aunque no sabemos que se haya realizado ningún análisis específico. La geosmina, palabra griega que significa «aroma de la tierra», es una sustancia química producida por diversas bacterias, cianobacterias y hongos, como la *Streptomyces coelicolor,* el *Penicillium expansum* y la *Mycobacterium vaccae*, que se hallan en el suelo y en las piedras y que son perceptibles cuando la tierra se humedece, por ejemplo, después de la lluvia, y sus esporas producen ese olor a fresco y a tierra mojada tan característico. Al llover, el agua libera los aceites acumulados en el suelo y las peñas y su fragancia llena el aire del bosque y del monte, con más intensidad si hace tiempo que no llovía. Estas bacterias tienen efectos *psicoactivos positivos y pueden aumentar la serotonina*, lo que influye en el estado de ánimo al curar depresiones y hacer sentirse mejor. Por ello, el ser humano es sensible a la geosmina, que absorbe por la piel, las manos, al caminar descalzo, etc., e incluso se supone también que tiene efectos semejantes a la penicilina y que ha ayudado al hombre en la evolución humana a encontrar agua y alimentos.

En cualquier caso, se considera que el agua de estas pilas o *pías* tiene carácter profiláctico y sanador[1071] y también se ha utilizado para bendecir los campos,[1072] para obtener buenas cosechas[1073] e incluso se ha hablado de que tendrían función adivinatoria.[1074] En ocasiones se asocia a la aparición o al martirio de santas o

---

1066 Halpin y Newman, 2006, 129.
1067 Abgrall, 1890, 69-70; Sébillot, 1904, 341.
1068 Guénin, 1936, 353, nº 1936.
1069 Lourenço Fontes, 1992: 71; Santos, 2013, 6.
1070 Barandela *et al*., 2005, 61.
1071 Taboada Chivite, 1980; García Quintela, 2004, 57.
1072 Monteagudo, 1996, 88.
1073 Taboada Chivite, 1980, 171.
1074 Bouza Brey, 1931.

76. *Penedo da Nosa Señora* o *Penedo de Corvillón*, A Merca, Ourense.

santos cristianos, lo que denota la cristianización de un *numen* celta anterior, como pudiera ocurrir en el caso citado de Santa Mariña de Armeá, en San Trocado[1075] y en algunos santuarios de la Virgen de Galicia y de Portugal[1076] relacionados con *penas de mouros* con cubetas o *pías*, sobre las que se construían las capillas para cristianizar los ritos precedentes, sin duda de origen prerromano. Este fenómeno es tan característico de muchos santuarios como su situación topoastronómica, sin duda relacionada con la sacralidad de estas peñas sacras, cuya antigüedad se remonta, al menos, a época celta. En algunos casos parece evidente que estas peñas con *pías* pueden interpretarse como altares, como el citado *Penedo de Nosa Señora* (fig. 76), en un *outeiro* al sur de Corvillón, A Merca, Ourense, asociado a ritos de salud y fertilidad, al que llevan personas y animales hechizados.

En las devociones tradicionales de peñas con *pías* o cazoletas se suelen mantener vigentes diferentes creencias responsables de esos cultos, muchos cristianizados, pero todos vinculados a una misma mentalidad animista surgida en un remoto pasado. La creencia de que en la piedra habitaba un espíritu que

[1075] Castro Pérez, 2001.
[1076] Espírito Santo, 1990, 99-100.

otorgaba beneficios a los seres humanos dio lugar a su cristianización y transformación en un santo o divinidad cristiana. Por ejemplo, en la región portuguesa de Basto, en un monte que se encuentra al este del Castelo de Arnoia, hay una peña a la que los lugareños llaman *Santo das Taburnelas*. Debido a su configuración geológica, una de sus caras, la que da a poniente, parece un altar y en la parte superior tenía una piedra balanceante de la que se decía que era la morada del Santo y también se contaba de ella que, cuando sonaba el toque de la Trinidad, caía del cielo una estrella de oro. En uno de sus lados hay unas *coviñas* que se atribuyen a las huellas de ese Santo y a las de su asno y en la parte baja, al lado del altar, hay una grieta a través de la cual entraba y salía el *Santo das Taburnelas*, que, sin duda, es la cristianización del *numen loci* o divinidad del lugar, como tantos casos conocidos en Bretaña.[1077] Los devotos de ese Santo acudían a la *Peña* con gran devoción, pues decían que curaba diversas enfermedades de las personas y de los animales, y hacían una novena en la que tenían que participar nueve niñas de menos de 10 años para dar nueve vueltas en torno a la *Peña* rezando y entonando letanías.[1078]

Junto a la capilla del castro de San Amaro, en San Simón de Lira (Salvaterra do Miño, Pontevedra), se echaba agua en las *pías* para que el cura la bendijera el día de la fiesta de ese Santo y después la utilizara para bendecir con el hisopo a la gente y a los campos. En la parroquia de San Xosé da Carballeira (Nogueira de Ramuín, Ourense) se encuentra la ermita de Santa Xusta, cuya romería se celebra el 19 de julio con una procesión en la que se lleva la imagen de esa Santa hasta un monte situado a unos 500 m de distancia (fig. 169). Al llegar, se detienen ante una peña sacra, de unos 6 m de altura, coronada por un crucero del siglo XVIII. En el interior de la peña hay *corgos* o cubetas con agua que almacenan agua de lluvia considerada milagrosa.[1079] De la mayor, que tiene forma de oreja humana, recogen el agua en botellas los devotos (fig. 77) o humedecen pañuelos en ellas para tocarse las orejas, pues le atribuyen propiedades milagrosas para curar enfermedades de los oídos. En algunas ocasiones de gran sequía se realizaron también rogativas en las que transportaban la imagen de Santa Xusta hasta esa Peña.[1080] Frente a la ermita de Santa Columba das Pías, en la parroquia de San Miguel de Codesoso (Sobrado, A Coruña), sigue creciendo un viejo roble al que también le atribuyen propiedades curativas y en el suelo, a su lado, hay una pila de piedra en la que siempre suele haber agua. Por eso, al roble lo conocen con el nombre de *Carballo das Pías* (fig. 78), porque, además, hay también

[1077] Sébillot, 1908b.
[1078] Enes Pereira, 1962, 251.
[1079] Bouza Brey, 1963, 128, 339 s.; Taboada, 1982, 165.
[1080] Fernández de la Cigoña e Núñez, 2003, 84.

77. Peña sacra de Santa Xusta, en Nogueira de Ramuín, Ourense.

una fuente cercana, igualmente llamada *Fonte das Pías,* cuyas aguas se utilizan en rituales curativos semejantes a los de otras fuentes santas. Como complemento del ritual, el enfermo debe dar 9 vueltas alrededor del *Carballo das Pías* y besarel tronco cada vuelta que da. El día preferido para la realización de estos rituales es el domingo antes del lunes de Pentecostés, aunque antig uamente también se celebraba el 10 de agosto.[1081]

Hasta hace unos años, en Corvillón, A Merca, Ourense, eran numerosos los devotos que le atribuían propiedades milagrosas al agua de lluvia que se depositaba en una cazoleta rocosa del ya citado *Penedo de Corvillón* o *Penedo*

[1081] Blanco Prado, 1990; Alonso Romero, 2016, 104.

da Nosa Señora, un outeiro situado en la divisoria de Allariz y Celanova, Ourense (fig. 76). Hasta ella solían llevar a los enfermos supuestamente *fadados* o embrujados y también a los animales. Con ellos se dan nueve vueltas a su alrededor y se rezan nueve salves y nueve credos. Finalmente se sube al enfermo a la piedra y se le vierten sobre la cabeza siete vasos de agua que recoge la cazoleta, al tiempo que se pronuncia el siguiente ensalmo: *¡Maldá fora, bruxería fora!* y dejan al pie de la peña la ropa del enfermo o las plumas o pelos del animal y se vuelve por un camino diferente al de la ida, lo que confirma que se trata de un rito mágico de curación o *sanatio*, que se celebraba el último domingo de mayo. El día anterior se realizaba una procesión con la imagen de la Virgen, que se dejaba sobre la peña toda la noche, y los acompañantes permanecían a su lado hasta el día siguiente.[1082] En los últimos años se vienen celebrando también en este *Penedo* ritos fecundativos y se dejan al pie de la piedra ropas de niño y de mujer e incluso se echan monedas al agua de la gran cazoleta.[1083]

Cerca de la aldea de Escuadro, en Silleda (Pontevedra), en el lugar de A Penadauga hay una gran roca aislada, de granito y de forma rectangular y con escalones de piedra (fig. 79A). Los lugareños la conocen con el nombre de la *Pena da Auga* o *Pena de Santa Isabel,* porque en su parte superior hay una cazoleta o cavidad, que está siempre llena de agua. Según la leyenda, sobre ella se apareció milagrosamente y durmió Santa Isabel, dejando su silueta en la forma de esa concavidad (fig. 79B), como ocurre en otras peñas de Bretaña.[1084] El día 2 de julio se celebra la fiesta de esta Santa, a la que acuden muchos fieles y enfermos que se frotan la espalda contra esa *Pena* de granito para curarse enfermedades de los riñones y de la columna y dejan exvotos en un hueco de su base. También utilizan el agua de esa gran cazoleta para curarse las enfermedades oftálmicas, las heridas y las verrugas.[1085] En la roca aún se pueden ver los orificios que antiguamente servían para sostener las vigas del tejado de una pequeña capilla adosada, que ya no existe. Se cuenta que un día apareció una imagen de Santa Isabel sobre dicha roca y que se la llevaron los vecinos del pueblo de Graba, pero como la imagen volvía siempre milagrosamente a su peña, se acordó finalmente dejarla en su iglesia. Esta peña tiene un extremo orientado hacia el solsticio de invierno y el opuesto, bajo el que se depositan las ofrendas, hacía la puesta del Sol en el solsticio de verano. Este hecho, unido a que la fiesta del santo se celebra el 2 de julio, indica la cristianización de un antiguo rito que se celebraría en los solsticios, probablemente en el de verano, pues la reforma del

---

[1082] Taboada Chivite, 1980, 174.
[1083] Pereira Poza, 2001, 36-37.
[1084] Guénin, 1936, 312, 321, 386, etc.
[1085] Vázquez Crespo y González Alén, 1997, 144, 447-448.

78. *Carballo das Pías*, San Miguel de Codesoso, Sobrado, A Coruña.

79 A-B. *Pena da Agua,* Escuadro, Silleda, Pontevedra.

Fundación L. Monteagudo

calendario juliano en el año 1582 supuso la supresión de 10 días, por lo que la fiesta original, que se celebraba en el solsticio de verano, pasó al 2 de julio bajo la advocación de Santa Isabel.[1086] Existen otras *Penas da Auga*, como la de San Roque de Viveiro, con una cubeta llena de agua,[1087] o la *Pena da Auga* de Dumbría,[1088] cuya función se ha perdido, por lo que también pudiera haber servido para pedir lluvia.

En el «Monte dos Castelos», en Entrimo (Ourense), hay una gran peña, casi oscilante, superpuesta a otras, entre las cuales queda un abrigo rocoso en el que se han encontrado hachas neolíticas y en sus cercanías otros restos arqueológicos datados en la Edad del Bronce y del Hierro.[1089] La parte superior de esa peña tiene una gran cazoleta natural *y en los extremos naciente y poniente, dos grandes asientos laterales*, desde los cuales se puede contemplar un amplio horizonte del paisaje circundante. Su leyenda relata que en ese abrigo rocoso vivía una hermosa *moura*, de la cual se enamoraba locamente cualquier mozo que la viera en una noche de Luna, leyenda que justificaba que esos jóvenes desaparecieran del pueblo durante alguna noche o varios días. Otra leyenda refiere que a veces se veía a esa *moura* con un cántaro de oro en la cabeza para recoger agua en el río Pacín. El recorrido hasta su orilla lo hacía a través de un pasadizo subterráneo que comunicaba con el *Pozo dos Mouros*.[1090]

Entre las creencias tradicionales que a principios del siglo XX todavía estaban vigentes en el pueblo orensano de Viana do Bolo, se consideraba que para curarse las verrugas de las manos había que introducirlas durante nueve días seguidos en el agua que se depositara en una cazoleta natural de la orilla de un río. Cada día que el enfermo las introducía, debía pronunciar el siguiente ensalmo: *Auga que está en pena* (peña) *ponte en vena, si el sol te enxuga* (enjuga) *seca a berruga*. Y después de nueve días de realizar este ritual, se curaban las verrugas.[1091]

Hay también algunas piedras con pilas sobre las que no se recuerda ningún culto, pero sus características y testimonios arqueológicos muestran que debieron de tenerlo, como la *Pena Bicuda* de la aldea de Bouzaboa, en Trasmonte (Friol, Lugo), llamada así por la forma de pico de ave que posee. Su llamativo aspecto y la posición en equilibrio en la que se encuentra posiblemente influyeron en que en la roca en la que se apoya su estrecha base haya una pila granítica casi circular en la que se deposita el agua de la lluvia

---

1086 Alonso Romero, 2016, 152.
1087 Taboada, 1982, 174.
1088 Almagro-Gorbea, observación personal el 23.08.2020.
1089 García Fernández, 1922.
1090 De Castro García, 1968, 257-259.
1091 Tenorio, 1982, 167.

(fig. 80). También tiene grabadas algunas *coviñas*. La leyenda local relata que la transportó hasta allí una *moura* mientras iba hilando.

Se podría relacionar con estas peñas la *Virgen de Penatallada,* en Santa María de Cerdedelo (Laza, Ourense), pues cura los dolores de cabeza. Esta Virgen se venera en una hornacina abierta en una cara de la gran roca de pizarra de *Penatallada* (figs. 75 y 81)*,* de la que se extrae polvo de propiedades curativas. Hasta la peña se sube por unos escalones de piedra desde la ermita levantada a escasos 30 m en el siglo XIX, cuya romería se celebra el sábado anterior al 31 de mayo. Sus devotos dan 9 vueltas alrededor del templo mientras rezan un rosario y raspan pequeños trocitos de la *Penatallada*, que utilizan como pócima contra los dolores de cabeza. Se cuenta que el origen del culto a esa Peña se debe a que la Virgen se les apareció a unos pastores en ese lugar.[1092]

En muchos casos, las *pías* de las peñas sacras con función curativa servían para una enfermedad o una dolencia determinada del cuerpo, aunque en otros casos la virtud curativa era más general. En *O Tinteiro*,[1093] en Santiago de Caldas, Ourense, la cubeta tiene un agua muy curativa según las gentes del lugar y lo mismo cabría decir de las cubetas asociadas a *Santa Mariña das Augas Santas* (figs. 82A-B y 120), como las surgidas al rebotar tres veces la cabeza de la Santa o como la *Cubeta del Carballo* de Santa Mariña, situada al pie de un gran carballo, hoy ya desaparecido.[1094] De la Huerta y Vega describe en el siglo XVIII los tormentos a los que había sido sometida Santa Mariña y habla de *una piedra concaba á manera de pila, donde Santa Mariña recibió el baño; y refrigerio de un Celestial rocío, con el cual quedó nuevamente confortada para la pelea*. Y comenta a continuación que *esa pila tiene siempre agua, sin que se reconozca manantial alguno, de la qual agua usa la devoción de los naturales, para remedio de sus dolencias, con efectos milagrosos*.[1095]

Entre las peñas utilizadas para dolencias concretas, destacan las dedicadas a eliminar las verrugas y sanar la piel y las que curaban los dolores de oído y la sordera. Para curar afecciones de la piel, en especial verrugas, se puede recordar la *Cama de Santa Isabel,* en Penadauga, o la *St. Patrick's Well* de Irlanda, ya citadas. Es significativa la frase recogida en Viana do Bolo ya citada, *Auga que estás en pena ponte en vena, si sol te enxuga seca a verruga*[1096] y se pueden

---

[1092] Fernández, C. G. blog del libro *50 lugares mágicos de Galicia*, 2011; consultado el 10.6.2020, de http://lugaresmagicosdegalicia.blogspot.com/2015/08/93-penatallada-contra-el-dolor-de-cabeza.html.

[1093] Taboada, 1982, 175.

[1094] Taboada, 1982, 174.

[1095] De la Huerta y Vega, 1733, I, 154-155.

[1096] Tenorio, 1982, 167; Taboada, 1982, 175.

80. *Pena Bicuda* con la *pía* al pié, Bouzaboa, Trasmonte, Friol, Lugo.

citar otros ejemplos, como el de *Santa Uxía* en Milmanda, Celanova, Ourense, donde se curan las verrugas con el agua que sale de una peña, o el *Penedo das Verrugas* (figs. 83 A-B), de Ardesende, Cea, Ourense,[1097] donde después se dejaba una moneda, etc. Esta tradición refleja enfermedades de la piel características de la falta de higiene y de una estrecha convivencia con animales, que también reflejan palabras referentes a afecciones de la piel tan significativas como caspa, picueta, roncha, roña, sabañón, sarna, usagre, etc., todas ellas de origen prerromano, en su mayoría celtas.[1098]

[1097] Taboada, 1982, 175.
[1098] Corominas, 1954-1957, s.v.

81. Ofrendas a la *Virgen de Penatallada,* Santa María de Cerdedelo, Laza, Ourense, con la pizarra rascada para obtener polvo curativo.

También son frecuentes las peñas con *pías* dedicadas a curar la sordera y las enfermedades del oído. Algunas de estas *pías*, sean de origen antrópico o natural, a menudo se relacionan con el culto aSanta Mariña, en ocasiones retocadas para hacer canalillos de desagüe,[1099] como las *Pioucas da Santa* (fig. 82A), Armeá, en Santa Mariña de Augas Santas, Allariz, Ourense, y la peña llamada *Santa da Pedra* en Paderne de Allariz, situada a 2 km por un camino que sale de Augas Santas, cuya *pía* no se seca nunca y cura los males de oídos y la sordera si se lavan los oídos 9 días seguidos con el agua de lluvia que conserva

[1099] Quintía Pereira, 2017, 137 s.

82 A-B. *Pías* y cubetas asociadas a *Santa Mariña de Augas Santas,* Armeá, Allariz, Ourense.

su cubeta natural en forma de oído (fig. 84).[1100] Igualmente, en Portugal una peña con petroglifos cerca de la capilla de Santo Ovidio, en Castro Bom, curaba los dolores del oído.

Otro ejemplo muy interesante ocupa la cima del monte *O Castelo*, de 476 m. de altitud, que domina desde el sur toda la ría de Viveiro (Lugo). Es un conjunto de siete grandes peñascos de granito a los que se adosó una pequeña ermita dedicada a San Martín de Dumio, seguramente para cristianizar el lugar, en la que el Lunes de Pentecostés se celebra una concurrida romería. Sus fieles acuden atraídos por las virtudes milagrosas del agua de la lluvia que se deposita en algunas de las pilas naturales que tienen esas peñas (fig. 85A), a las que se accede por entalladuras hechas sin uso del hierro, lo que indica su gran antigüedad (fig. 85B). Se dice que esa agua es muy eficaz para curar los dolores y enfermedades de los oídos, motivo por el cual algunos enfermos la recogen en botellas y se la llevan a sus casas.[1101] También en Irlanda se realizaban curaciones utilizando el agua de las *pías* rocosas y en Inverness (Escocia) se creía que el agua de las cazoletas poseía poderes fertilizantes, razón por la cual se recomendaba que la utilizaran las mujeres que tenían dificultades para tener descendencia.[1102]

Otras peñas curaban dolencias más especiales. Luis Monteagudo,[1103] en su estudio de los *outeiros,* hace referencia a ritos curativos como el del *Outeiro dos Foles* («Otero de los locos»), situado en Sabardes, Outes, A Coruña, y también el *Outeiro das Doidas*, en Arranhó, Arruda dos Vinhos, Portugal, hace referencia a «locas», mientras que el *Outeiro dos Rens*, en Bealo, Boiro, curaría los riñones, por lo que se puede comparar a la *Pedra dos Cadrís* de Muxía (fig. 93), que se analiza entre las *pedras furadas*. En muchos casos, como sucedía en las fuentes santas curativas, se depositaría cerca la ropa que se llevaba tras dejar en ella «mágicamente» el mal que se pretendía curar, como debía ocurrir en el *Outeiro da Roupa*, en Sobral de Belheira, Mafra, Portugal. Otro caso especial, pero muy interesante, es la *Pena do Sangradoiro*, en Santa María de Salgueiros, Monterroso, Lugo, analizada por Fernando Alonso Romero[1104] junto al rito practicado por un *menciñeiro* o curandero, que consistía en sangrar a las vacas junto a ella la mañana de un domingo entre abril y mayo con fines mágicos.

Con estas peñas sacras de función curativa se pueden relacionar las *pedras do unto* («peñas ungidas»), apenas valoradas y siempre asociadas a aspectos

---

[1100] Taboada, 1982, 174.
[1101] Novo Guizán y Martínez Arias, 1987.
[1102] Price, 1959, 171.
[1103] Monteagudo, 1996, 87.
[1104] Alonso Romero, 2018, 116 s., fig. 33.

83 A-B. *Penedo das Verrugas,* Ardesende, Cea, Ourense.

mágicos, pues, como su nombre indica, eran piedras que se ungían con grasa. Quizás la de nombre más explícito es la *Pena do Unto* (fig. 167), en el castro del Coto da Recadeira (Mondoñedo, Lugo), pero de la que no se conoce ninguna tradición ritual. En Porto do Son se dice que había una piedra de la que manaba aceite, que la gente recogía para su uso cotidiano, hasta que alguien quiso lucrarse ilegítimamente con ella y desde aquel día el aceite dejo de manar[1105] y en Fuente de Belmil, Santiso, A Coruña,[1106] sale agua de una peña en la que apareció *Nosa Señora dos Ulimentos* («Ntra. Sra. de los Ojos»), aunque su etimología también parece relacionarse con ungüentos.

Esta tradición ritual de ungir las piedras con aceite es muy antigua, pues solían ser aceites perfumados que eran el símbolo de la divinidad y que tenían el poder mágico de revitalizar sus poderes.[1107] Ya en la Biblia (*Gen*. 28,10-22), Jacob, tras las visiones de su sueño, al establecer la alianza con Dios, percibe que en el lugar en que se había quedado dormido moraba la deidad y era la puerta del cielo, por lo que ungió con aceite la piedra sobre la que había apoyado la cabeza cuando tuvo ese sueño sobrenatural. También Arnobio critica que se ungieran con aceite piedras en las que se creía que habitaba una divinidad, como si tuvieran algún poder.[1108] Como ejemplos, se puede recordar que en Borgoña se ungía la *Pierre qui sent l'huil,* de Champigny sur Yonne, y la *Grosse Pierre,* de Villeneuve sur Yonne[1109] y, en Córcega, los habitantes de Olta seguían la tradición de ir un día determinado del año hasta una gran roca situada sobre la población y ungirla de aceite para que no cayera sobre ellos y Leite de Vasconcellos cita la costumbre de untar las *coviñas* de los petroglifos con manteca en Escandinavia *para obter a protecçâo dos seres mysteriosos que vivem sob os penedos*.

Hasta mediados del siglo XX la fe que se ponía en las virtudes milagrosas de algunas peñas sacras era tan grande que incluso se recurría a ellas con la esperanza de que les devolvieran la salud a enfermos ya desahuciados por la medicina científica, como podemos observar en la práctica tradicional de curación que todavía se realizaba en la comarca de Carnota en los años setenta del siglo pasado. Allí, a orillas del océano Atlántico, se levanta la impresionante mole del Monte Pindo, con su cumbre coronada por una enorme superficie granítica, llamada *A Moa* (fig. 39), que el Padre Sarmiento decía que poseía virtudes fecundantes, pues hasta ella subían los matrimonios que no conseguían tener descendencia, creencia que había recogido en el año 1745 durante su paso

---

[1105] Del Río, Martín, 1991.
[1106] Risco, 1933, 437; Taboada, 1982, 175.
[1107] Almagro-Gorbea, 2009b.
[1108] Arnobio de Sica, «*Adversus Nationes*», VI,11; I,39.
[1109] Consultado el 9.10.2020, de https://www.yonne-89.net/pierres_animees_.htm.

84. *Santa da Pedra*, Paderne de Allariz, Ourense.

camino de *Finisterre*.[1110] Era un rito propiciatorio de la fertilidad que nos remite al mito clásico que nos describe en el siglo IV d.C. Arnobio de *Sicca* (Le Kef, Túnez) sobre la intención amorosa del dios Júpiter, que al no conseguir acostarse con la Diosa Madre sobre la roca Adgos, en Frigia, montó en cólera y derramó su semen sobre esa roca, la cual a los diez meses dio a luz al hermafrodita *Acdestis*.[1111] Arnobio critica el culto que en su siglo se dedicaba a las piedras en las que creían que habitaba una divinidad, por lo que las ungían con aceite como si tuvieran dentro algún poder y pedían favores a rocas insensibles.[1112]

Hay también leyendas de la comarca de Carnota sobre la legendaria *Reina Lupa* de los relatos medievales sobre Santiago Apóstol. Se cuenta que bajo la cima granítica de *A Moa* se encuentra enterrado el cuerpo de esa *Reina* y que tiene un tesoro compuesto de *sete millóns de ouro a os pes e sete millóns de ouro na cabeceira.*[1113] Este relato y el conocimiento de las virtudes fecundantes que se le atribuían a esa gran mole granítica de la cima del Pindo determinó que

---

[1110] Sarmiento, 1745.
[1111] *Adversus Nationes*, V, 5.
[1112] Arnobio de Sica, *Adversus Nationes*, VI, 11; I, 39.
[1113] Alonso Romero, 1983, 232.

las personas enfermas que conocían esos hechos acostumbraran a subir hasta su cumbre *a tomar aires enriba da laxe da Moa* con la ilusión de recuperar la salud perdida.[1114] Era tan grande la fe que se ponía en esas propiedades revitalizadoras que hasta hace muy pocos años incluso se llevaba hasta la base de esa gigantesca piedra que corona la cima del monte Pindo a los enfermos a los que los médicos consideraban ya como incurables. Y al llegar a ella, tras superar las dificultades que acarreaba ascender hasta la cumbre con enfermos que no podían andar, los acostaban en un pequeño espacio cubierto de hierba, lo más cerca posible de la cima, en el que todavía se ven los restos de un antiguo eremitorio. Después, con un azadón, trazaban un círculo a su alrededor y dejaban a un lado la tierra extraída. Se suponía que a medida que la tierra se iba secando, la enfermedad del doliente desaparecería.[1115]

Esa curiosa práctica de curación estaba vinculada a diversos significados míticos: en el interior de la peña *A Moa* está el cuerpo de la mítica *Reina Lupa* del relato jacobeo, que tiene un tesoro de oro, en el que se resalta la cifra siete y, por último, esa peña corona la cumbre del macizo granítico del Monte Pindo. Sus paralelos con las leyendas de las peñas relacionadas con las *mouras* son evidentes, pero también lo es su situación geográfica en el punto más alto de un monte sacro, lo más cerca posible de la bóveda celeste, de las regiones siderales relacionadas con el mundo de lo trascendente, del destino último del ser humano. De ese mundo astral sobre el que Mircea Eliade dice que su contemplación *desencadena una experiencia religiosa*.[1116] De ahí muy posiblemente esa necesidad de trazar un círculo «mágico», símbolo del Sol, en torno al enfermo, pues el círculo en las creencias tradicionales gallegas también se traza en el suelo y hay que introducirse en su interior cuando se nos aparece el grupo nocturno de la *Santa Compaña*, procedente del mundo de los muertos, con la intención de llevarnos en su compañía. Por eso, nada mejor para librarse de ese fin ultraterreno que recurrir al círculo como símbolo más significativo de vida y de salud. Pero la salud que se busca en el ritual de *A Moa* no solamente la favorece su altura y, por ello, su elevación hacia el Sol, sino también la propiedad fecundante que posee esa piedra en su interior, motivo por el que está relacionada con el Otro Mundo, el de los *mouros*, en el que se incluye la *Reina Lupa*. Mircea Eliade habla de la *Tellus Mater*, la Madre Tierra de las religiones mediterráneas, y de sus creencias sobre el origen terreno de los

---

[1114] Información facilitada en 1980 por Aurelio Carreira, de la aldea de Reboredo situada en la vertiente oriental del monte Pindo (Alonso Romero, 1983, 241).

[1115] Información recogida por Fernando Alonso Romero en las aldeas de San Cibrán, Fieiros y Reboredo (Carnota, A Coruña) en 1980.

[1116] Eliade, 1967, 116.

seres humanos, creencias que también se encuentran en el occidente europeo sobre los niños que proceden de determinadas peñas y sobre los enfermos que se depositan en la tierra con la esperanza de un nuevo nacimiento.[1117] En Suiza había algunas peñas que se conocían con el nombre de «Piedras de los bebés», pues se suponía que los recién nacidos procedían de su interior. Cerca de la localidad de Schloss Rothburg, en el Cantón de Vaud, existía una de esas piedras hasta que fue destruida.[1118]

En el siglo pasado en los alrededores de *Finisterre* se practicaba un ritual de curación parecido al que se realizaba en *A Moa,* aunque en este caso no era necesaria ninguna peña propiciatoria sino, simplemente, la cima de un monte desde el que se viera el horizonte marino. Hasta ella se solía llevar a los niños enfermos para realizar un ritual de curación en que participaban dos mujeres, que depositaban al niño en el suelo y después marcaban su silueta sobre el terreno. A continuación, retiraban al niño de allí y se cavaba la superficie marcada, se llevaban los terrones para casa y los quemaban y convertían en cenizas.[1119] Taboada Chivite cuenta que en Abavides (Trasmiras, Ourense), al niño enfermo lo llevaban a una encrucijada de tres caminos en compañía de tres mujeres que se llamaran María, y se lo iban pasando de una a otra mientras recitaban el siguiente ensalmo:

Angaraño, angaraniño – vaite do meu neniño;
Si eres angaraño – vaite pró diaño;
Si eres angarañón – vaite pro terrón.
Co axuda de Dios – e da Virxe María,
Un Padrenuestro – e un Ave María.

Después acostaban al niño en el suelo y recortaban *un terrón de dicho cruce, de la medida exacta del doliente*. En otros lugares de esa comarca límica de Ourense quemaban el trozo del terreno en el que se había depositado al enfermo. También era frecuente que la tierra extraída del terreno en el que yaciera el doliente se echara sobre un muro de piedra creyendo que el enfermo se curaría a medida que se secaba.[1120] Otra práctica parecida recogió Nicolás Tenorio a principios del siglo XX en la comarca de Viana do Bolo para curar enfermedades atribuidas a brujerías. Con ese fin, dos personas iban al atrio de la iglesia del pueblo y cada una de ellas tenía que dar una vuelta, en sentidos opuestos,

[1117] Eliade, 1967, 136.
[1118] Dukinfield Astley, 1911, 97.
[1119] Ballesteros, 1970, 136.
[1120] Taboada, 1975, 108.

85 A. Entalles de subida a la peña sacra de *San Martiño do Castelo*, Viveiro, Lugo.

alrededor del templo. Cuando se encontraban cambiaban de sentido. Al regresar al atrio, una de ellas se quitaba el zapato del pie izquierdo y, rezando un *esconxuro*, cortaba un terrón del mismo tamaño que la suela. Se creía que el enfermo se curaría cuando esa tierra estuviera completamente seca.[1121]

En otros países también hay testimonios parecidos que hacen suponer un muy probable origen común de los ritos y cultos que se realizaban en las cazoletas rocosas, como los conservados hasta hace pocos años en varios países europeos. Ya se ha recogido la referencia de Leite de Vasconcellos a la costumbre de untar las *coviñas* de los petroglifos con manteca en Escandinavia y de depositar en

[1121] Tenorio, 1982, 165.

Fundación L. Monteagudo

85 B. Peña sacra de *San Martiño do Monte Castelo*, Viveiro, Lugo.

ellas ofrendas de flores, monedas, etc. *para obter a protecçâo dos seres mysteriosos que vivem sob os penedos* y en Alemania a las piedras con *coviñas* las denominadas *Todtensteine* («Piedras de los Muertos»). Igualmente, el erudito portugués recoge que los enfermos que tenían fiebre u otras enfermedades solían

soplar las *coviñas* para librarse de sus males, pues era uno de los medios mágicos que se utilizaban para transferir las enfermedades.[1122] Durante las misiones cristianizadoras que realizó la Compañía de Jesús en Lituania en el siglo XVII, los jesuitas evangelizadores se sorprendieron al comprobar que en muchos pueblos la gente nunca había oído hablar ni del dios cristiano ni de temas celestiales. Y, sin embargo, creían en que en cada piedra residía una deidad a la que reverenciaban y ofrecían ofrendas y para favorecer la recogida de una abundante cosecha, solían depositar en los huecos de los umbrales de las casas ofrendas de comida y bebida. Otro rito que realizaban los campesinos lituanos consistía en hacer girar sobre dichos huecos ciertas piedras que guardaban en sus casas, en las que suponían que se albergaba un espíritu doméstico que protegía las casas y los graneros. Este ritual consistente en hacer girar una piedra sobre una cazoleta tenía la intención de conectar con la divinidad responsable de las almas de los antepasados y de la fertilidad de la tierra que suponían que existía bajo el umbral de las casas, es decir, una divinidad del mundo de ultratumba; probablemente una divinidad femenina, una Diosa Madre del panteón indoeuropeo.[1123] En el siglo I a.C. el poeta Horacio cuenta que las hechiceras, para conseguir que las divinidades de ultratumba accedieran a sus peticiones, cavaban un hoyo en el suelo y sobre él derramaban la sangre de un cordero.[1124] Como nos recuerda Mircea Eliade, en los antiguos mitos europeos las divinidades de la fertilidad telúrico-vegetal son también divinidades funerarias.[1125]

Hasta finales del siglo XIX se mantuvo vigente en Irlanda una costumbre que tenía relación con el rito lituano de hacer girar una piedra para propiciar a los seres del otro mundo. Los irlandeses introducían un canto rodado en la cazoleta de una peña y lo hacían girar en el sentido del movimiento del sol, de izquierda a derecha, para obtener la curación de alguna enfermedad. Sin embargo, también se realizaba ese rito cuando se deseaba maldecir a alguna persona; en este caso el oficiante hacía girar el guijarro repetidamente de derecha a izquierda dentro de la cazoleta y contrariamente al movimiento del sol, al tiempo que pronunciaba una serie de improperios y de maldiciones contra sus enemigos y familiares.[1126] En el santuario portugués de Nossa Senhora da Lapa, en Moimenta da Beira, los devotos, después de dar las acostumbradas vueltas a su Peña santa, cogían una piedra y con ella frotaban el interior de las cazoletas de uno de los lados de

---

[1122] Leite de Vasconcellos, 1988, I, 356 y nota 5, que cita a Desor, XIII, 278.
[1123] Laurinkiené, 2011, 57-58.
[1124] *Sátiras*, I,8, en Luck, 1995, 113.
[1125] Eliade, 1974, II, 131.
[1126] Alonso Romero, 2012, 141 y ss.

86. *Pía* frente a la capilla de San Amaro, San Simón de Lira, Salvaterra do Miño. Pontevedra .

la Peña. Creían que así conseguían curarse de las tercianas.[1127] En el occidente de Cornualles (Inglaterra) la mayoría de las tareas que implicaban la realización de algún movimiento circular se iniciaban siempre en el sentido del movimiento del sol y los agricultores, cuando iniciaban las tareas de la labranza, obligaban a los bueyes que tiraban del arado a efectuar el primer giro del arado en esa dirección.[1128] Sin embargo, en Galicia los giros propiciatorios que se realizan en torno a los cruceros y a las iglesias se efectúan siempre en sentido contrario al del sol. Este astro sale por oriente y sigue su curso por el mediodía hasta ocultarse por occidente y se suponía que por la noche el sol realizaba el viaje en sentido contrario. Por ello, la «orientación» ritual era siempre hacia el orto solar, por lo que el curso del sol quedaba a la derecha, que era el lado del sol, de la luz, del bien y de la vida, frente al lado izquierdo, que era el lado de la noche, de las tinieblas, del mal y de la muerte. Esta tradición ritual aún perdura hoy en la costumbre de darse siempre la mano derecha, nunca la izquierda, para saludarse o para cerrar un trato, y también explica expresiones tan populares como decir «hoy me he levantado con el pie izquierdo» cuando las cosas salen mal.

[1127] Chaves, 1917, 64.
[1128] Botrell, 1880, 187.

Uno de los problemas más difíciles que presentan las peñas sacras de Galicia es diferenciar los «altares», que originariamente serían simples peñas con *pías* o cazoletas naturales, de las peñas con *pías* o cazoletas de función curativa. Es evidente que varias prácticas paganas de la antigua *Gallaecia* se han seguido realizando hasta la actualidad en torno a las *pías* o cazoletas, a las que se les atribuyen diversas virtudes y propiedades,[1129] como acabamos de exponer, pero no siempre es fácil distinguir el uso de las *pías* y cazoletas como altares o lugar de ofrendas de su función fecundante o curativa, pues la documentación conocida indica que es muy posible que originariamente ambas estuvieran estrechamente relacionadas. La ofrenda y la curación son dos funciones distintas, pero, si no se conservan referencias míticas o rituales, no se puede diferenciar de forma objetiva la función de las *pías* y cazoletas de las peñas sacras, aunque las *pías*-altares y las *pías*-curativas probablemente tienen el mismo origen y en ocasiones debieron ser las mismas.

Hay algunos supuestos «altares», formados por simples *pías* o cazoletas, como las cercanas a la capilla del castro de San Amaro (fig. 86), en San Simón de Lira (Salvaterra do Miño, Pontevedra), en las que se solía echar agua para que el cura la bendijera el día de la fiesta de ese Santo y después la utilizara para bendecir con el hisopo a la gente y a los campos, rito que contrasta con los sacrificios de animales y de personas que se cuenta que hacían *mouros* sobre las cavidades rocosas que hay en el *Con das Sete Pías* (fig. 37), en las que «*echaban la sangre para adivinar*».

En muchos lugares de Europa se han realizado ritos de curación con el agua de las cazoletas rocosas, que en ocasiones tenían función de altares. Gregorio de Tours cuenta que los campesinos que en el siglo VI d.C. vivían en las proximidades de la actual población francesa de Dijon acostumbraban a derramar vino y sidra en los huecos que había en la parte superior de una peña, que, según la creencia popular, eran las huellas que habían dejado los pies de San Benigno de Dijon cuando lo martirizaron con plomo fundido derramado sobre sus pies. Esas bebidas depositadas en las cazoletas eran después utilizadas para humedecer los ojos de los devotos que padecían dolencias oftálmicas,[1130] lo que evidencia de nuevo la estrecha relación entre los altares de ofrendas y las cazoletas curativas, ya que podía ser la misma oquedad. Incluso en algunas localidades de Creuse y en la comarca francesa de Finistère los enfermos solían beber el agua de algunas cazoletas rocosas creyendo que poseía propiedades curativas,[1131] como ocurría

[1129] Taboada, 1980.
[1130] Gregorio de Tours, 1988, I, 50.
[1131] Sébillot, 1902, 100, 103.

Fundación L. Monteagudo

87. Peñas para depositar ofrendas de *A Esculca*, Santiago de Ermelo, Bueu, Pontevedra.

en la citada *Pierre aux neuf gradins* de Soubrebost, en Francia.[1132] Hay más testimonios sobre ritos curativos exactamente iguales a los gallegos. Por ejemplo, en Niederbronn, en el departamento francés de Vosgos, las mujeres que no conseguían tener hijos salían de sus casas al anochecer llevando con ellas un poco de agua en un recipiente. Cuando llegaban a unas rocas en las que había cazoletas, salpicaban las piedras con agua y después dejaban una ofrenda en sus cazoletas.[1133]

Igualmente, los habitantes que vivían en el valle de Glen Lyon (Perthshire, Escocia) mantenían una interesante creencia que nos lleva a plantear la hipótesis de que otra de las finalidades mágicas de las cazoletas rocosas, además de la de servir de receptáculos para las ofrendas propiciatorias dedicadas al *numen* de la peña, se utilizarían también para introducir en ellas simbólicamente a cualquier agente dañino que afectase a la población. Para ello, bastaba con realizar artificialmente un hueco en la peña sacra con la intención de que su *numen* protector lo eliminara. Según los campesinos de Glen Lyon, en cierta ocasión en

---

[1132] Perrault-Dabot, 1907; Louradour, 1964; Sabourin, 2003.
[1133] Rütimeyer, 1920, 5, citado en Streit, 1984, 49.

la que una terrible plaga estaba acabando con la población, San Adamnan hizo un agujero en la peña y, después de introducir en él a la plaga, lo taponó,[1134] creencia que es la cristianización de un rito tradicional que se realizaba con fines curativos. Nos induce a pensar así el hecho de que también en el norte de Estonia, y todavía en el siglo XX, cada comunidad campesina solía tener su «piedra de ofrendas» con cazoletas en la que la familia de cada granja agrícola, tanto en la primavera como en el otoño, depositaba las primicias de las cosechas. Pero también en las cazoletas se dejaban monedas u otros objetos con los que previamente se habían tocado los ojos enfermos u otras partes del cuerpo afectadas de enfermedades cutáneas, como en alguno de los casos gallegos comentados, como, por ejemplo, el *Penedo das Verrugas* en Ardesende o la *Santa da Pedra* en Paderne de Allariz.

De manera que esos objetos, *más que ofrendas, eran un medio mágico de librarse de las enfermedades*. Igualmente, como ocurre en otros países, el agua de la lluvia depositada en las cazoletas rocosas se utilizaba para curar las enfermedades de los ojos.[1135] Se mantenía también en Estonia a principios del siglo XX, la creencia de que las *coviñas* eran como pasajes de entrada a través de las cuales las almas penetraban en el Otro Mundo y se decía que en el pasado los familiares de la persona que fallecía solían gravar una *coviña* en la «piedra de ofrendas».[1136] En este sentido ya hemos indicado que Leite de Vasconcellos cuenta que en algunos pueblos de Alemania a las piedras que tenían *coviñas* las llamaban *Todtensteine* («Piedras de los Muertos») y que en Escandinavia existía la costumbre de untar las *coviñas* de los petroglifos con manteca y que también se solía depositar en ellas ofrendas de flores, monedas, etc.*, para obter a protecçâo dos seres mysteriosos que vivem sob os penedos*.

Estas creencias plantean una interesante vía interpretativa sobre los procedimientos que existían en las antiguas comunidades europeas para ponerse en comunicación con los seres del Otro Mundo y evidencian que las peñas sacras con *coviñas* se relacionan con el culto a los ancestros. El hecho es de gran interés, pues hay que recordar que todavía se desconoce y discute la verdadera finalidad de los miles de *coviñas* que hay en los petroglifos gallegos, algunas de las cuales son de época relativamente reciente.

[1134] Mackenzie, 1899, 334.
[1135] Tvauri, 1999, 140-141.
[1136] Tvauri, 1999, 143.

PEDRAS FURADAS O PEÑAS HORADADAS

Son peñas horadadas o estrechos pasadizos entre peñas a través de los que debe pasar el devoto que desee curarse de algún mal; es un remedio atávico que todavía se utiliza se varios lugares, no solamente en Galicia, pues también lo encontramos en Francia, en las Islas Británicas y en otros países, a pesar de que la Iglesia los condenó en varias ocasiones. En Francia se condenaron los ritos practicados en las peñas en el *Concilio de Tours*, celebrado el año 567, y también en otros anteriores,[1137] pero sin demasiado éxito, porque, al final, se acabó cristianizando a la mayoría de esas peñas curativas con la construcción a su lado un santuario o colocando una cruz en los peñascos más significativos. El mismo proceder siguió la Iglesia en Galicia, pues, donde antiguamente solamente había peñas sagradas en las que se realizaban cultos de origen pagano, a partir de su cristianización continuaron conservando su condición de sagradas, pero reforzada esa atribución al poder milagroso de las divinidades cristianas, lo que contribuyó a que el culto a las *pedras furadas* se continuara manteniendo con enorme arraigo en la mentalidad popular de los creyentes. Así sucede en el conjunto rocoso que se encuentra en *Santiaguiño do Monte,* en el Monte de San Gregorio, situado frente a la villa de Padrón (A Coruña),[1138] cerca de una fuente sacra con un emplazamiento topoastronómico. Sobre sus peñas se colocó la imagen de Santiago Apóstol y se grabaron cruces porque se decía que era allí donde Santiago había estado y predicado antes de su muerte (fig. 88). Cuenta Ambrosio de Morales, cronista de Felipe II, que en su época ese *lugar lo visitan los peregrinos como muy principal de su romería, subiendo de rodillas las gradas que están cabadas en la peña, y rezan en cada una, y pasando tendidos por aquellos agujeros, y por otro que está un poco más abajo; y estos son los agujeros de que comúnmente el vulgo con una simplicidad devota dice que se han de pasar en vida, o en muerte*.[1139]

El rito de paso a través de un hueco entre las peñas santificadas se encuentra en numerosas tradiciones populares de toda Europa,[1140] pues se interpreta como un acto simbólico de entrar en una nueva vida y, por consiguiente, en una dimensión de la que no se puede salir acarreando las mismas lacras y deficiencias con las que se entra, pues éstas quedan en la peña.[1141] Por eso los devotos penetran en esos huecos pétreos procurando que sus cuerpos enfermos o aquejados de alguna dolencia toquen las superficies de esas peñas dotadas de

---

1137 Kunz, 1915, 38.
1138 Bouzas, 2013.
1139 Morales, 1765, 136.
1140 Frazer, 1966, 186.
1141 Taboada, 1982, 169.

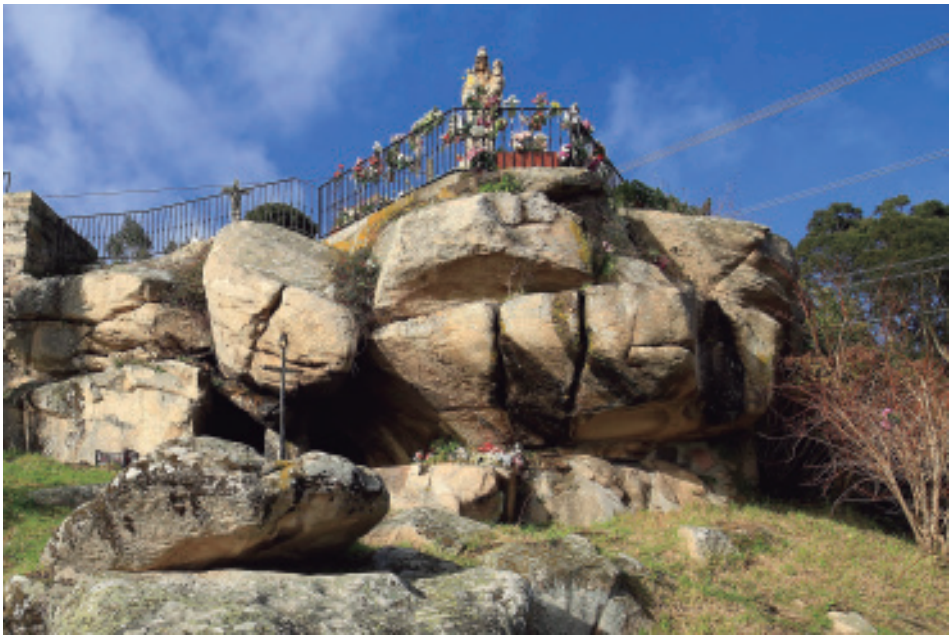
88. Pasadizo entre peñas en *Santiaguiño do Monte,* Padrón, A Coruña.

ancestrales virtudes curativas. Creen que esos deseados beneficios los concede el poder milagroso que poseen las peñas porque un Santo o una Virgen estuvo en ellas y las tocó y en algunas ocasiones también durmió sobre ellas. Estos ritos de paso se efectúan aún con los mismos fines curativos que los que se realizaban hasta mediados del siglo XX a través de un roble hendido, ritual de curación al que se solía recurrir en Galicia para curar a los niños enfermos de raquitismo y de otras enfermedades que retrasan el crecimiento. Era un rito de dendrolatría que también se realizaba en Italia y en otros países, principalmente en robles.[1142]

En una colina frente al santuario de *A Virxe de Pastoriza*, en Arteixo, A Coruña, los fieles pasan a través de unas peñas en las que se dice que apareció escondida la imagen de una Virgen. La leyenda cuenta que la descubrió una pastora al advertir en varias ocasiones que se veía brillar una estrella encima de esas peñas, a las que las gentes del lugar denominaron *O Berce da Virxe*, es decir, «La Cuna de la Virgen». Su devoción arraigó profundamente entre la gente del mar, que hasta hace unos años solía ofrecerle exvotos como agradecimiento por haberles salvado de un naufragio.[1143] Sus fieles, además de pasar por el hueco de esas peñas, suelen dar tres o nueve vueltas a su alrededor para curarse

[1142] Signorini, 1984.
[1143] Carré Aldao, 1935, I, 704; Pardo Bazán, 1887.

Fundación L. Monteagudo



89. *O Berce da Virxen* de Pastoriza, Arteixo, A Coruña.

o pedir algún deseo. La fiesta de la *Virxe de Pastoriza* se celebra el 29 de septiembre (figs. 89 y 168). La leyenda del descubrimiento de su imagen pétrea es semejante a la de la *Virxe da Franqueira*, que se descubrió en un roquedal llamado *Coto da Vella,* en el monte Paradanta (A Cañiza), e igualmente se asemeja al relato que se cuenta sobre el descubrimiento de la imagen de *Nosa Señora do Nordés*, del santuario de Chamorro (Ferrol), descubierta también por unos pastores.[1144]

Hay también algunas *pedras furadas* que son conocidas con el nombre de *pedras do angaraño* porque se recurría a ellas para llevar a los niños que sufrían enfermedades relacionadas con trastornos del crecimiento y con raquitismo, que antiguamente era crónico por las deficiencias en la alimentación. Pasan a los niños bajo los huecos de esas peñas, les quitan las ropas que llevan puestas y las dejan en un lugar próximo, pues creen que con ellas se va la enfermedad. Es una creencia condicionada por el mismo propósito que los ritos que se realizan en los humilladeros de los caminos o a la salida de un pueblo, lugares en los cuales el enfermo *coge una piedra y la deposita en el humilladero simbolizando que deja allí la enfermedad y que, deshaciéndose de la piedra, se deshace también*

[1144] Cardeso Liñares, 2000, 43, 186.

de los males.[1145] También se suele llevar a las *pedras do angaraño* a los niños que lloran mucho y a los que sufren de dolores de cabeza los llevan al santuario de *Santa Mariña de Augas Santas* (Allariz, Ourense) y les meten la cabeza en el hueco de una peña que hay cerca de ese santuario o en otra del santuario de la *Virxe da Armada* (Celanova, Ourense).[1146] Ese poder curativo de la peña también se le atribuye al hueco de una ventana ciega del santuario de San Adrián y San Julián, en Carballido (Pacios, Begonte. Lugo), en el que los devotos introducen la cabeza como remedio de sus males. En ese mismo templo y tras penetrar en él, encontramos a la derecha otro hueco entre dos losas del suelo en el que los enfermos meten sus pies al tiempo que le dirigen una oración a San Adrián.[1147]

En el santuario de San Benito de Cova do Lobo, en San Lourenzo de Piñor (Barbadás), en los montes situados al oeste de Ourense, se celebra una romería el 11 de julio a la que se lleva a los niños para curarles el *angaraño* o *tarangaño*, un diablo al que el imaginario popular considera causante del raquitismo y mal desarrollo de los niños. Allí hay una enorme peña llamada *Penedo Vigón, O Enganido* y también *O Tarangaño* (figs. 90 A-B), bajo la cual hay un pasadizo con una cubeta que siempre tiene agua (fig. 90 B) y que cura enfermedades de la piel, en especial verrugas, tumores, bocio, heridas y especialmente el raquitismo de los niños, enfermedad que denominan *tangaraño*.[1148] El ritual lo realizan dos mujeres, una de ellas introduce al niño en el hueco de *O Tarangaño* al tiempo que dice: *Tróxencho entangarañado, devulvemo curado*. Y el niño es recogido a la salida del hueco por otra de las mujeres que participa en el ritual.[1149] Existen otros ejemplos de *penas furadas*, nunca inventariadas ni estudiadas a fondo, aunque Taboada Chivite recogió algunas.[1150] Muy interesante es el *Penedo do Arangaño* (figs. 91 y 107) situado en un robledal entre las localidades límicas de Perrelos y Cortegada, en el municipio de Sarreaus, Ourense. El rito, parecido al del Tarangaño, es bien conocido en la comarca, aunque cada vez se practica menos. Consistía en que la madre pasaba al niño a través de un estrecho hueco existente bajo la peña diciendo: «*Comadre miña, eíche vai o angaraño; vóltamo sano e vivo*», mientras que la madrina u otra persona ayudante lo recogía y le vestían con nuevas ropas, puesto que las que había llevado se colgaban de los árboles cercanos o se quemaban, ya que no eran un exvoto, sino un rito

---

[1145] Bande Rodríguez, 1997, 315.
[1146] Bande Rodríguez, 1997, 308-309.
[1147] Blanco Prado, 1996, 86. Cardeso Liñares, 2000, 83-84; 87-88.
[1148] Sueiro y Nieto, 1983, 185.
[1149] Taboada, 1982, 169-170; Bande Rodríguez, 1983, 113; Vázquez-Monxardín, 1994; consultado el 4.7.2020, dehttps://galiciaencantada.com/lenda.asp?cat=32&id=301.
[1150] Taboada, 1982, 170-172.

90 A-B. *O Tarangaño,* San Beito de Cova do Lobo, Barbadás, Ourense, con el pasadizo debajo.

91. *Penedo do Arangaño,* Sarreaus, Ourense.

«mágico» para dejar en la ropa los males que aquejaban al niño y, en agradecimiento por la curación, se echaban monedas en la cavidad del *Penedo* o se encendía un cirio.

Otros casos orensanos conocidos son la *Pedra dos Tres Regueiros,* en Casaldoira, Allariz y el *Penedo de San Bartolomeu* de Queirugás, Verín, donde pasan por debajo de la peña el 24 de agosto a los niños que lloran mucho. Igualmente, en la provincia de Pontevedra se ha señalado otro lugar en *Santa Trega*, A Guarda, con dos perforaciones y otro más en Santa María de Oleiros (A Coruña), mientras que la *Porta do Alén* del Monte do Seixo, A Lama (Pontevedra) aunque más conocida, está muy mistificada (fig. 92). En A Coruña destacan las ya citadas *Pedra dos Cadrís* (fig. 93), frente al santuario de la Virgen de Muxía, que cura las dolencias de reuma, riñones y lumbago, y *O Berce da Virgen* de Pastoriza (figs. 89 y 168) y la de Santiaguiño do Monte (fig. 88). Otro ejemplo es el ya citado *Can Doente* (fig. 29), en San Pedro de Tállara, Lousame, A Coruña, situado en una destacada planicie con mámoas encima de la ermita de San Mamede, en la cumbre del Monte Castelo, cerca de Noia, dentro de una plantación de eucaliptos que originariamente sería un bosque de encinas. Es un gran bolo granítico de más de 10 m de diámetro que asemeja a

Fundación L. Monteagudo

92. *Porta do Alén*, Monte do Seixo, A Lama, Pontevedra.

una cabeza de perro situado sobre otro bolo partido, cuyas mitades forman un paso estrecho y largo, a modo de corredor, orientado de este a oeste. Es tradición que quien quisiera curarse la mordedura de un perro rabioso debía pasar por el estrecho pasadizo situado debajo de la peña, aunque también curaba los dolores de costilla y los intestinales.

Ritos parecidos se conservan en Portugal, donde estas peñas sacras se ha considerado que tienen poder purificador.[1151] El santuario de Nossa Senhora da Lapa de Quintela, Sernancelhe, con una de las romerías más populares de la región, está construido sobre un afloramiento rocoso que da acceso a una grieta muy estrecha, conocida como *Rachinha de Nossa Senhora*, a través de la cual pasan los fieles, aunque *«quem tiver a alma atafulhada de pecados não consegue passar»*.[1152] Igualmente, miles de peregrinos acudían el 15 de agosto al santuario de Nossa Senhora da Aparecida, en Barcelos, para pasar por debajo de una gran peña lisa y redonda, en la que, según la leyenda, apareció la Virgen, con lo que se «gana el paraíso», pues equivale a un nuevo nacimiento,[1153] mientras que en la romería de la *Virxe da Franqueira* (A Cañiza, Pontevedra) la gente también pasa a pie o de rodillas por debajo de la piedra del altar del santuario en el que se venera a dicha Virgen, lo que es un claro ejemplo de cristianización del rito de paso bajo una peña sagrada.

1151 Santos, 2013.
1152 Carvalho, 2002, 171 s.
1153 Santo, 1990, 33.

93. *Pedra dos Cadrís*, Muxía, A Coruña.

Un claro paralelo de esas tradiciones curativas que se realizan en Galicia con los niños lo encontramos también cerca de Lanyon, en Cornualles, Inglaterra. Allí se conservan todavía los restos de un enterramiento megalítico llamado *Men-an-Tol*, es decir, «la Peña del hueco», aunque en Inglaterra también se la conocía como la «Peña de arrastrarse», porque por su hueco solían introducir a los niños enfermos, generalmente afectados de raquitismo. Sus madres los hacían pasar nueve veces por el hueco para que se recuperaran de sus enfermedades y en ocasiones también se introducían las personas adultas que tenían dolencias de espalda. Esta práctica de curación se realizaba igualmente en una pila natural de la *Drake Stone*, un gran peñasco próximo a un pequeño lago en Harbottle, Northumberland, al norte de Inglaterra, donde perduraba la costumbre de pasar a los niños enfermos.[1154] Igualmente, en Escocia las madres introducían a sus hijos por los huecos de determinadas peñas cuando comprobaban que no tenían un desarrollo normal[1155] y también en Escocia están las tres *Auld Wives' Lift*

[1154] Murray, 1873, 325.
[1155] Alonso Romero, 2012, 129.

(«La Peña de las Mujeres de Auld»),[1156] al norte de Glasgow, en Craigmaddie Muir, que significa «Roca de Dios», zona con dos tumbas de cámara, varios *cairns*, y un grupo de cubetas con círculos. Son tres grandes peñas de unos 6 m de alto, que, según se cuenta, trajeron tres viejas en sus delantales y las dejaron formando un hueco angosto e irregular por el que es tradición que debe arrastrarse todo extranjero que visite el lugar por primera vez, pues en caso contrario morirá sin hijos.

En Galicia se conocen también algunas tradiciones en las que la curación no se realiza pasando por el hueco de una peña sino penetrando en una iglesia a través de un reducido espacio, como el ventanuco de la ermita de San Bieito, en Mercurín (San Xoán de Anceis, Cambre, A Coruña), en el que los familiares del devoto de San Benito lo introducen el 11 de julio y también el 15 de ese mes para que se cure la enfermedad cutánea que padece. Sorprende la dificultad con que se realiza este ritual, pues ese hueco está a la altura de los dolientes y es muy estrecho, lo cual dificulta el paso del enfermo.

CAMAS PÉTREAS

Algunas peñas sagradas poseen en su parte superior grandes cazoletas de formas rectangulares con aspecto de sarcófagos o de artesas pétreas, a las que la tradición popular llama *Camas de Pedra* y supone que en ellas se acostaba un Santo o las había utilizado la Virgen. Son leyendas que también se encuentran en otros países relacionadas con peñas semejantes, dotadas de virtudes propiciatorias para favorecer la procreación, pero también dotadas en ocasiones de propiedades curativas. Precisamente en Irlanda hay peñas conocidas como *Camas de Santos* porque suelen tener cavidades o huecos en su superficie que eran utilizadas en el siglo XIX por los matrimonios cuando no lograban tener descendencia[1157] y otros ejemplos se conocen en Francia, en especial en Bretaña, como la denominada *Pierre de Saint Samson*. A ella acudían los enfermos de los riñones o de reumatismo para acostarse cerca de la capilla del que fue obispo de Dol, en Saint-Samson-sur-Rance, en el departamento de Côtes-d'Armor, donde también había un menhir al que acudían las mujeres, pues propiciaba el embarazo.[1158] Algunas de estas camas míticas pétreas ya se han analizado entre las peñas sacras con *pías* curativas, como la *«Pena da Auga»* de Escuadro, Silleda, con la forma del cuerpo de Santa Isabel (fig. 79B).

[1156] Alcock, 1997.

[1157] Ó Súilleabháin, 1967, 59.

[1158] Guénin, 1995, 82; consultado el 10.10.2020, de https://www.megalithic.co.uk/article.php?sid=50499.

94. *Cama do Home Santo* o *Cama de San Mamede,* Lousame, A Coruña.

Entre estas camas asociadas a ritos curativos destaca la *Cama do Home Santo* (figs. 94 y 108), situada a 400 m de la ermita de San Mamede, en Lousame, A Coruña, en la actual área recreativa de la ermita de San Lorenzo y San Mamede, por el camino que baja hacia la ría de Arousa. La *Cama do Home Santo* es una peña que forma parte de un conjunto de bolos de granito, uno de los cuales pudiera haber sido un altar con *pías*. Tiene una gran concavidad natural alargada orientada de este a oeste con un profundo perfil en U situada en la peña más occidental, con un acceso por ese lado a 1,20 m de altura, que facilitan 3 entalladuras talladas en la pared externa, quizás sin instrumento metálico, que recuerda los entalles para acceder a las *pías* curativas ya analizadas de San Martiño do Monte Castelo, en Viveiro. Al lugar, que ofrece orientación topoastronómica, se suele acudir en una romería los días 9 y 10 de agosto, día de San Lorenzo, y los romeros se colocan sobre la roca con la creencia de que remedia los dolores de cabeza, el reúma y las enfermedades del riñón y los males intestinales, para lo que ponen en contacto con la piedra la parte del cuerpo que pretenden sanar, según reza un cantar popular: *Funme a deitar a pedriña / do santiño San Lorenzo / funme a deitar na pedriña / para curar a cabeza / a barriga e os riñóns.*[1159]

[1159] Cebrián Franco, 1982, 280; Alonso Romero, 2014, 83 s.; consultado el 16.1.2020, de http://soledadfelloza.com/la-caja/archivos/7839.

95. *Cama de Santa Eulalia*, A Espenuca, Coirós, A Coruña.

Este rito también se practicaba para tener hijos en el paraje denominado *Fonte das Abeas* del monte de *A Capela*, en San Martiño de Canduas (Cabana de Bergantiños, A Coruña), en una roca de unos 3 m de altura con escalones para subir a su parte superior en la que se encuentra otra de esas camas pétreas. Su leyenda relata que la llevó la Virgen hasta ese lugar transportándola sobre su espalda. La base de la peña tiene un hueco en el que se refugiaba la Virgen con el Niño cuando llovía. Por toda esa comarca se conocía la costumbre tradicional que realizaban las mujeres para conseguir tener hijos: *as mulleres estériles deitáranse neste leito de pedra coa esperanza de volverse fértiles. Por isto chaman A Pena Santa ou Cama da Virxe a esta roca.*[1160] También había en Irlanda piedras llamadas *Camas de la Virgen* con las mismas virtudes que solían atribuirles en Galicia a ese tipo de piedras fertilizantes sobre las que solían acostarse los matrimonios infecundos, al igual que en las llamadas *Camas del Espíritu*

[1160] Alonso Otero y Giadás Álvarez, 1998, 135. Nuestro agradecimiento a Pablo Sanmartín de la *Asociación Cultural A Rula,* a José Ameixeiras (periodista de *La Voz de Galicia*), a Ramiro Viqueira (miembro de *A Rula*) y a Stebo Lema Pérez (maestro) por su ayuda y colaboración en la localización de la peña *A Pena Santa ou Cama da Virxe*.

Santo, simples rocas naturales a las que los campesinos desde tiempo inmemorial atribuían además virtudes curativas. El rito más común para lograr descendencia consistía en pasar una noche sobre una de esas «camas», aunque en otras ocasiones bastaba simplemente con tumbarse unos instantes y formular una plegaria.[1161] En el monte llamado *Outeiro das Olas*, en Taboadelo (Ponte Caldelas, Pontevedra) hay una peña que tiene en su parte superior un hueco del tamaño de una persona en el que en el siglo XIX se acostaban las mujeres que deseaban tener descendencia. Manuel Murguía compara esa tradición con la de la peña bretona de *Ker-Rohou*, pues el pueblo, tanto en Bretaña como en Galicia, coincide en atribuir las mismas propiedades a ese tipo de piedras fertilizantes. Murguía supone que esa coincidencia se debe a un origen común *persistente en unos pueblos cuyo estrecho parentesco se percibe más claramente a medida que se les conoce mejor. Nos referimos a la virtud de que creían adornadas algunas rocas de hacer fecundas a las mujeres estériles*.[1162]

El agua de la lluvia que se deposita sobre la gran cazoleta del *Pedrusco* del monte Lobeira, en Vilanova de Arousa, era utilizada, según la leyenda local, por una *moura* que introducía en ella un peine de oro para peinarse. Cuando sus cabellos cambiaban de color, los pescadores lo interpretaban como un buen presagio y también se creía que los casados estériles tendrían descendencia si dormían en esa «cama de piedra» en una noche de luna llena.[1163] La llamada *Pena Cadeira,* en el *Coto do Outeiro de Moimenta*, en Cerdedo-Cotobade (Pontevedra), es una piedra que tiene un hueco en su interior con forma de cama con rebordes, excepto por uno de sus lados con forma de asiento; de ahí el nombre de *Cadeira* (silla) que recibe esa piedra. Antiguamente se le atribuía la facultad de favorecer la procreación.[1164] También Luis Monteagudo asoció A *Cama de Nuestra Señora de Amil*, a 2 km de Cambre, A Coruña, una pequeña depresión alargada situada a 500 m del castro de Cambre, hoy destruida, a ritos de fecundidad[1165] y en Taboadelo, Ponte Caldelas, Pontevedra, se creía que la *Cama do Home* daba fecundidad a las mujeres[1166] y lo mismo se suponía en la *Cama de Santa Eulalia* (fig. 95), en Espenuca, cerca de Betanzos, A Coruña.[1167]

Otros casos no se relacionan directamente con ritos de fecundidad. En el mirador del Castelo del monte Aloia, en Tui (Pontevedra), y a unos cien metros

---

[1161] Wood-Martin, 1902, II, 28-29. Alonso Romero, 2012, 124.
[1162] Murguía, 1982, I, 74.
[1163] De Sá Bravo, 1991, 69, 81.
[1164] Fraguas Fraguas, 1983, 221-222.
[1165] Monteagudo, 1996, 86, fig. 48.
[1166] Taboada, 1982, p. 163.
[1167] Consultado el 10.10.2020, de http://www.fragasdomandeo.org/campanas-es/fraga-de-a-espenuca/?lang=es.

96. *Cama de San Xiao,* en el monte Aloia, Tui, Pontevedra.

de un crucero llamado *Cruz Xubilar*, se encuentra la *Cama de San Xiao* (Julián) (fig. 96), una gran peña sobre la que se cuenta que dormía ese Santo y en la que se colocó su cuerpo después de su martirio, bajo la cual se dice que no crece la hierba y en la que se curan las migrañas y dolores de cervicales al que se acuesta apoyando la cabeza. Sus devotos rezan a su lado y antes de marcharse se dan contra ella tres *croques* (cabezazos) porque creen que los protege contra los dolores de cabeza.[1168] En la laguna de Doniños, Ferrol, hay una peña con una pila que hizo de cuna en la que flotaron los niños del matrimonio que se salvó cuando se inundó la ciudad que quedó bajo la laguna. En Pastoriza (Arteixo) está la citada cuna de la Virgen,[1169] pero más conocida era la *Cama de Santiago*, en Padrón, A Coruña, que, Ambrosio de Morales,[1170] en su obra del siglo XVI, dice que había también una piedra en ese promontorio rocoso sobre la que se decía que había dormido Santiago Apóstol. Esa piedra ha desaparecido.

Pero en Galicia hay también algunas camas de piedra que realmente no son camas, sino sarcófagos que supuestamente pertenecieron a un santo o a un

[1168] Romero Rodríguez, 2002, 24; Fernández Pereiro, 2019, 387, fig. 7.
[1169] Consultado el 29.6.2019, de http://mitoloxiagalega.blogspot.com/2016/03/.
[1170] Taboada, 1982, 175.

97. Ara romana dedicada a Neptuno, situada bajo el altar mayor de la iglesia parroquial de Padrón, A Coruña, ubicada frente a la orilla a la que arribó la barca de piedra en la que, según la tradición, llegó Santiago Apóstol.

religioso, como el altomedieval conservado en el atrio-cementerio de la iglesia de Santiago de Trasmonte, en Friol (Lugo), al que se le atribuyen poderes especiales para curar ciertas enfermedades, especialmente el llamado *mal do aire* o *mal do Sartego*, es decir, el raquitismo y la desnutrición de los niños.[1171] En San Pedro de Tállara, Lousame, A Coruña, donde se celebra la romería de San Mamede, la *Cama do Santo* es una peña con forma de sarcófago antropomorfo,[1172] citada anteriormente como *Cama do Home Santo,* por lo que recuerda la *Cama do Santo* o *Cama de San Vicente* de Pico Ferreira (fig. 98), en San Sadurniño, A Coruña,[1173] a la que acude gente enferma de las *moas* (muelas), verrugas y heridas. El rito consiste en humedecer la parte afectada con agua de una cubeta circular situada a la cabecera de la «cama» y para curar los dolores de muelas existía la tradición de tumbarse en el sarcófago y lo mismo se

[1171] Fidalgo Santamariña, 1981.
[1172] Carré, 1935, II, 559; Taboada, 1982, 175.
[1173] Consultado el 16.1.2020, de https://misteriosleyendasdegaliciayasturias.wordpress.com/2018/01/10/el-pico-ferreira-y-la-leyenda-de-la-cama-de-san-vicente-san-sadurnino-a-coruna/.

98. *Cama do Santo* de Pico Ferreira, San Sadurniño, A Coruña.

hacía para curar animales. Otro sarcófago antropomorfo con agua de virtudes curativas está en el ángulo NE de la popular ermita de *A Xestosa*[1174] (fig. 99), en Covelo, casi en la cumbre de la Sierra de Faro, Pontevedra.

Mejor documentado es otro ejemplo que se conserva en un monte del cabo Fisterra en el interior de los restos de una antigua ermita dedicada a ese Santo, conocido como *Cama de San Guillermo* (fig. 100). En el pasado siglo XX todavía los matrimonios estériles recurrían a sus supuestas virtudes fertilizantes y se acostaban en él con la esperanza de tener descendencia, de acuerdo con una antigua práctica tradicional que ya había sido condenada muchos siglos antes. Marcelino Menéndez y Pelayo,[1175] recoge como «bárbara» la superstición que el P. Sarmiento cuenta en su diario de viaje hasta *Finisterre* del año 1745, cuando dice que en ese lugar *había una como pila o cama de piedra, en la cual se echaban a dormir marido y mujer, que por estériles, recurrían al santo y a aquella ermita; y allí delante del santo engendraban, y por ser cosa tan*

[1174] Consultado el 10.10.2020, de https://www.galiciamaxica.eu/galicia/pontevedra/xestosa/.
[1175] Murguía, 1865, 74-75; Menéndez y Pelayo, 1911, 58-59.

99. Sarcófago antropomorfo de la ermita de la Xestosa, Serra de Faro, Covelo, Pontevedra.

indecorosa, se mandó por visita (episcopal) quitar aquella gran piedra, pilón o cama.[1176] Un testimonio semejante lo encontramos también en Irlanda en la cama pétrea que hay en lo alto del monte *Croagh Patrick*, dedicado a San Patricio, pues es un lugar sagrado del condado irlandés de Mayo al que subían los matrimonios para pasar una noche en esa piedra.[1177] Sin embargo, la situación de la ermita de San Guillermo en Fisterra, además de estar en lo alto de un monte y de tener su ábside adosado a una enorme peña numínica, su leyenda relata que ese Santo dormía en un pequeño abrigo bajo dicha peña, relato que sugiere la cristianización de antiguos cultos de fertilidad, hasta que, por influencia de la Iglesia, los supuestos poderes fertilizantes de esa *Peña* fueron atribuidos al poder milagroso de un sarcófago pétreo que la tradición cristiana atribuía a San Guillermo, pues se cuenta que había vivido en ese lugar. Así fue como la antigua fe que nuestros antepasados ponían en las divinidades del Otro Mundo relacionadas con las peñas se transformó en una devoción cristiana dedicada a un sarcófago, que al igual que las *peñas sagradas*, es también milagroso porque

[1176] Sarmiento, 1975, 79.
[1177] Bord y Bord, 1982, 38.

Fundación L. Monteagudo

100. *Cama de San Guillermo*, en el centro, en primer término, Fisterra, A Coruña.

en él se depositó el cuerpo de un Santo, lo que hace que conserve sus poderes sobrenaturales y que se los transmita a los fieles, que deseosos de tener descendencia, se acuestan en su interior para recibir su contacto vivificante. De esa manera se mantiene su relación con el mundo de los muertos, de los seres que ya están en otra dimensión, pero que siguen viviendo en un mundo inmaterial como los santos cristianos y hasta incluso la amplia familia de los *mouros*, *mouras* y otros personajes míticos de arraigada tradición milenaria en la mentalidad popular. Por eso, sobre las camas pétreas y en determinados sarcófagos se realizaban cultos y ritos para favorecer la fertilidad y fecundidad. Son antiguas prácticas tradicionales que encontramos también recogidas en el folclore europeo. Por ejemplo, en Estonia hay piedras con esas propiedades curativas porque se creía que en ellas habitaban seres del Otro Mundo.[1178] Y en el folclore sueco se describen curaciones realizadas gracias a las virtudes mágicas de determinadas piedras en las que habita un espíritu que devuelve la salud al enfermo.[1179] Y nada mejor para ello que utilizar los enterramientos como el camino más directo de

[1178] Koski, 1990, 421.
[1179] Siikala, 1990, 201.

comunicación con esas divinidades ancestrales de las que dependía la vida y la muerte de los seres humanos.[1180] Así, el sarcófago en el que se depositó el cuerpo de un muerto insigne se convierte en una vía de comunicación que se utiliza para ponerse en contacto con el espíritu del muerto que dimana de la piedra. De ahí que encontremos en numerosos países la creencia de que en las piedras habita un espíritu, que puede ser también el espíritu de un antepasado. Ambos ayudan a los seres vivos, haciendo fértil a la mujer que yace sobre una tumba para recibir el poder fecundante que le transmite ese espíritu. Es decir, un ser del «otro mundo», y por ello es una divinidad o ser superior el que le concede a la mujer ese don de la fertilidad, simplemente con ponerse en contacto con la «casa» en la que habita. De manera que el culto dirigido a la piedra no va dirigido a ella como *sustancia material, sino al espíritu que la habita, al símbolo que la sacraliza. La piedra, la roca, el monolito, el dolmen, el menhir, etc. «adquieren» carácter sagrado gracias a la impronta de esa fuerza espiritual*, como observaba Mirce Eliade.[1181]

En la mentalidad gallega está tan arraigada la creencia en los vínculos que tenemos con los seres del otro mundo y en su interacción con el desarrollo de la vida humana, que hasta incluso en el santuario lucense de San Alberte (San Breixo de Parga, Guitiriz) hay un sarcófago en el que los fieles recogen la tierra, depositada previamente en su interior y bendecida por el sacerdote, y se la llevan en bolsas para arrojarla sobre las tierras de labranza con una *dobre finalidade: fecundadora para que as terras dean boas colleitas e profiláctica que se manifesta non só en canto os animais senón tamén en canto ás colleitas para que non teñan ningún dano*. Y en el interior del muro derecho de la ermita de Santo Adrao, en Goiriz, (Vilalba. Lugo), hay un hueco que comunica con un sarcófago que contiene arena. Los devotos de Santo Adrián la recogen para curarse las heridas que les ha causado el ir caminando descalzos hasta su ermita. Pero también se la llevan para sus casas con el fin de utilizarla en la curación de cualquier herida que pueda tener algún familiar.[1182] Y muy cerca del santuario de Santo Matías, en San Vicente do Veral (Lugo), hay un sarcófago dúplice en el que se deposita el agua de la lluvia. A él acuden los devotos para mojar pañuelos y con ellos lavarse las dolencias oculares y de la piel. Después los dejan colgados en las zarzas de alrededor, creyendo que a medida que se van secando y deteriorando van desapareciendo las enfermedades que padecen.[1183] En todas esas tradiciones está presente la influencia del mundo de

[1180] Ross, 1968, 39.
[1181] Eliade, 1974, I, 256-257.
[1182] Blanco Prado, 1990, 105, en *id*., 1996, 33.
[1183] Blanco Prado, 1996, 118, 120.

los muertos en el de los vivos. Y al hablar de «muertos» no nos referimos a los antepasados desaparecidos para siempre, pues esa es una creencia que no existe en la mentalidad popular tradicional, sino a los antepasados que continúan viviendo entre nosotros en Otro Mundo, en otra dimensión paralela a la de los seres vivos. Y, al igual que los dioses, pueden también conferir su ayuda a los seres humanos a través de la realización de ciertos ritos en conexión con sus enterramientos. Por ejemplo, para buscar la curación de enfermedades e incluso la solución de problemas personales, algunas personas todavía acuden a determinadas iglesias en las que hay algún sarcófago o sepulcro milagroso en el que supuestamente se encuentra un «corpo santo», es decir, los restos de algún santo o religioso al que la tradición le atribuye grandes milagros. El rito que realiza su devoto consiste en tumbarse boca abajo sobre dicho sepulcro y hacer todo lo posible por dormirse, pues durante su sueño espera ver que el difunto allí depositado le comunique lo que debe hacer para curarse o solucionar su problema. Es una tradición celta bien conocida, la *incubatio*,[1184] que también encontramos en Irlanda,[1185] donde las mujeres incluso se acostaban en algunas tumbas con la ilusión de visualizar a sus futuros esposos.[1186] Y a principios del siglo XIX había devotos irlandeses que iban a la isla de Devenish, en el norte de Irlanda, para acostarse sobre un sarcófago, al que llamaban *Cama de San Molaise*, confiados en obtener la curación de sus enfermedades.[1187]

De muy atrás en el tiempo viene la creencia de que los muertos ayudan a los vivos en sus necesidades. El culto a los antepasados y los ritos en torno a las tumbas son prácticas religiosas que han llegado hasta nuestros días en muy diferentes lugares y contextos. En el País Vasco hay ritos considerados pervivencias de ancestrales devociones realizadas en los enterramientos prehistóricos, como la costumbre que tenían los pastores de Aralar de depositar piedras en los dólmenes de *Obioneta* y de *Ziñekogurutze*, pues era un rito que lo consideran como una oración. También existía la tradición de echar piedras sobre un túmulo dolménico al pie del altozano *Beloki*, en Gaztelueta, en la sierra de Aralar, siempre que había luna llena.[1188] Esos ritos oferentes de arrojar una piedra o un guijarro sobre un enterramiento venían condicionados por la misma fe que aún se pone en las llamadas piedras propiciatorias que se depositan en los *amilladoiro*s, al pie de los cruceros, en lo alto de las peñas sagradas o en los tejados de algunas iglesias, como se ha comentado anteriormente.

[1184] Almagro-Gorbea *et al*., 2019.
[1185] Borlase, 1897, III, 772.
[1186] Doolan, 1996, 240.
[1187] Wood-Martin, 1902, II, 29.
[1188] Barandiarán, 1997, 36, 309.

La práctica tradicional de yacer sobre una tumba en busca de salud o para recibir el vigor fertilizante que ayuda a la pareja a concebir un hijo y hasta incluso para encontrar la solución de algún problema, no es exclusiva de la llamada «Cultura Atlántica». Es el rito citado de la *incubatio*,[1189] muy difundido en la Antigüedad en Grecia y en otros países del Mediterráneo que se practicaba para ponerse en contacto con los seres del Otro Mundo. Según Herodoto de Halicarnaso, los nasamones del siglo V a.C., que vivían en lo que actualmente es el norte de Libia, practicaban *el arte adivinatorio acudiendo a los sepulcros de sus antepasados, sobre los que se acuestan después de haber implorado su asistencia; y la visión que tengan en sueños determina su conducta*.[1190] También los *filid* o poetas celtas solían dormir sobre una tumba para obtener durante su sueño la información que les comunicaban los muertos sobre lo que iba a suceder. Se trataba de una práctica semejante a la que efectuaban los chamanes en otras culturas[1191] que probablemente llegó al mundo celta del Atlántico procedente de un mismo tronco común protocelta, que dejó sus huellas en numerosos aspectos del folclore actual.[1192] Esta tradición explica el curioso lecho rupestre de Ceclavín, en Cáceres, relacionado con estos ritos celtas de *incubatio* o sueño inducido para tener revelaciones proféticas y sanadoras.[1193]

Cerca de la aldea de Tolda, en Santo Estevo de Parga (Guitiriz, Lugo) se encuentra la *Pena de Lliboi* o de *Xiboi,* cuya larga superficie plana está coronada por un sencillo crucero (fig. 101). En el año 1993 los vecinos de Santo Estevo de Parga colocaron una placa con una inscripción dedicada a la memoria de los antepasados. Bajo esa *Pena* hay un pequeño abrigo en el que se realizó una excavación arqueológica en la que aparecieron instrumentos de cuarzo y de sílex, que hacen suponer que fue utilizado como refugio por cazadores recolectores del Mesolítico, entre el 8000 a.C. y el 5000 a.C.[1194] Existe la creencia de que esa *Pena Xiboi es el origen del sueño*,[1195] lo que permite suponer que en ella se realizaría alguna práctica adivinatoria de *incubatio* relacionada con la tradición de sumergirse en un estado de somnolencia para adivinar el futuro, aunque no se conoce ningún testimonio reciente de la práctica del rito.

En el *Outeiro das Cabras*, de la parroquia de San Pedro de Cesantes (Redondela, Pontevedra) hay una piedra con *coviñas* y una cruz. Tiene también un hueco rectangular, que parece haber sido realizado artificialmente, al que la

---

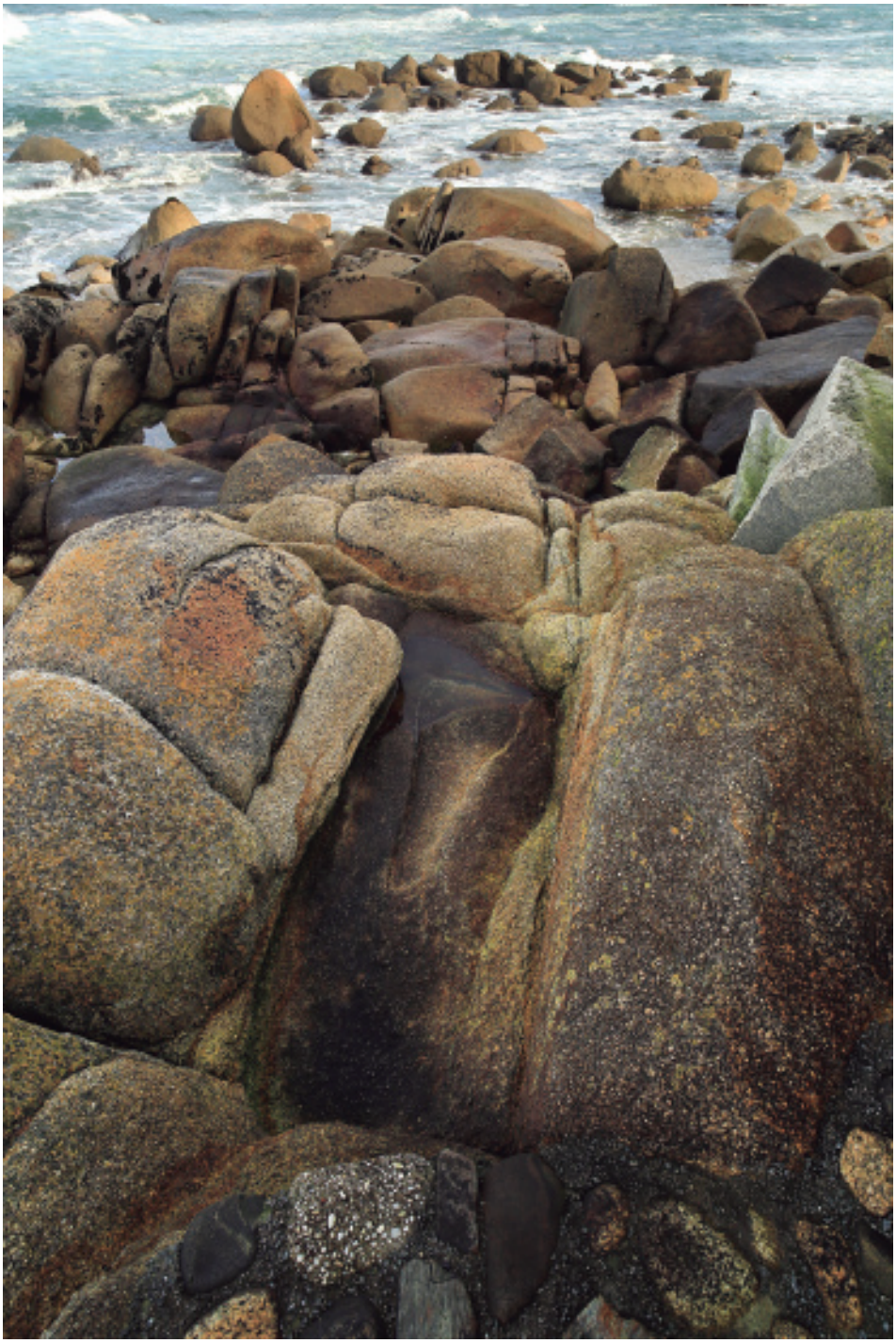
1189 Almagro-Gorbea *et al*., 2019.
1190 Libro, IV: «Melpómene», 172,3 (Schrader, C., trad.).
1191 Eliade, 1982, 301.
1192 Alonso Romero, 2012, 125-126.
1193 Almagro-Gorbea *et al*., 2019.
1194 Villar Quinteiro, 1997.
1195 Arribas Arias y Blanco Prado, 1999, 74.

101. *Pena de Xiboi*, aldea de Tolda, Santo Estevo de Parga, Guitiriz, Lugo.

población de sus cercanías conoce como *A Bañeira da Moura* o *A Cama da Moura*.[1196] Es un claro testimonio que nos permite vislumbrar al personaje más inmediato en el tiempo que dio origen en Galicia al culto dedicado a las *Camas de Pedra* y a otras estructuras naturales parecidas como *A Cama da Virxe* o *Bañera berce da Virxe* o *da Santa*, como la de A Lanzada (fig. 102), en Santo Estevo de Noalla, Sanxenxo, Pontevedra, formada por un espacio rectangular entre las rocas del litoral,[1197] como también hay otra *Cama da Virxe* (fig. 103) en el alto de una gran peña en San Martiño de Canduas, a unos 5 km del conocido dolmen de Dombate, como ya comentamos.

El análisis de las *camas de pedra* en Galicia confirma que son monumentos relacionados con ritos mágicos originarios probablemente del antiguo rito de *incubatio*, hecho de evidente interés. Al margen de ser monumentos arqueológicos, tanto los sarcófagos como las camas formadas por oquedades naturales tienen un gran valor etnológico y para la historia de la religión, pues se asocian a mitos y ritos mágicos que trascienden su forma física y que,

[1196] Franco, 2019. *Patrimonio Galego* (en Internet).
[1197] Consultado el 16.1.2020, de https://www.galiciamaxica.eu/galicia/pontevedra/a-lanzada/; consultado el 10.10.2020, de http://patrimoniogalego.net/index.php/98993/2018/03/a-cama-da-santa/



102. *Cama da Virxe*, A Lanzada, Sanxenxo, Pontevedra.

Fundación L. Monteagudo

103. *Cama da Virxe*, San Martiño de Canduas, Cabana de Bergantiños, A Coruña.

probablemente, parcialmente cristianizadas como otras creencias similares, responden a tradiciones animistas ancestrales que reflejan una visión «sobrenatural» y «mágica» del mundo, propia de los pueblos prerromanos, pero que ha perdurado cristianizada hasta la actualidad. Estos ritos de magia popular, considerados hasta ahora negativamente como «supersticiones», son en realidad documentos del mayor interés para conocer las creencias mágicas de la religión popular de la *Hispania Céltica*, que no podemos conocer por otros medios, lo que revela su gran interés, pues, además, muestran los vínculos espirituales que hemos seguido manteniendo durante generaciones con el mundo religiosos de nuestros antepasados.

PEÑAS MALÉFICAS

La visión «sobrenatural» y «mágica» del mundo que revelan las peñas sacras, basada en una ancestral concepción animista, nos permite comprender, desde nuestra mentalidad más racional y con un conocimiento más científico y lógico, esa concepción de un «paisaje sacro», animado por múltiples *númenes* o espíritus a los que había que temer y con los que había que congraciarse a través de ritos de ofrenda y de ritos propiciatorios, básicamente de la fertilidad y de la salud, que se han analizado en los apartados anteriores. Pero también en esa concepción proto-racional del mundo existían peñas sacras relacionadas con *númenes* perjudiciales y malignos, que completan y ayudan a entender esa compleja cosmología, tal como se muestra en los ritos y mitos asociados a determinadas peñas.

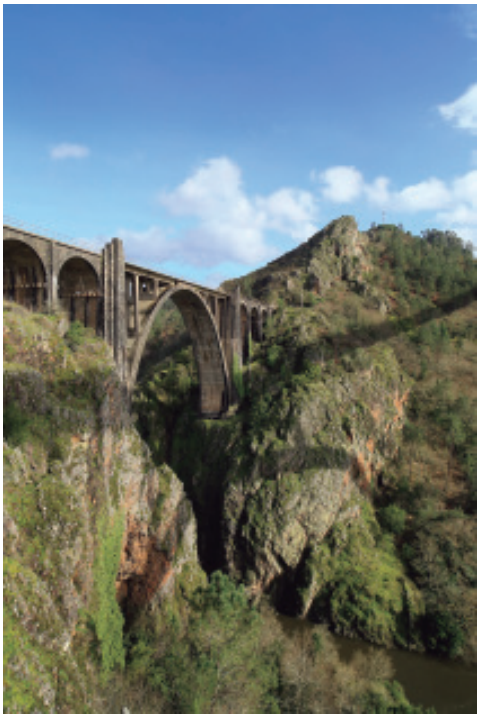
Existían algunas peñas maléficas que reflejan concepciones cosmológicas, en ocasiones relacionadas con el fin del mundo. Uno ejemplo son las *Penas de Rodas* (fig. 106), en Outeiro do Rei, Lugo. Son dos grandes peñas casi esféricas en equilibrio sobre otras piedras, con una clara orientación astronómica, pues entre ellas pasa el sol el 21 junio, día del solsticio de verano (fig. 109). Se cuenta que provocan tempestades y tormentas maléficas y una leyenda asegura que dentro de una de ellas hay un tesoro, mientras que la otra está llena de alquitrán, pero se desconoce en cuál de ellas está realmente el tesoro. La gente de la zona cree que, si se destruyese la que está llena de pez, surgiría una fuente de pez o alquitrán hirviendo que quemaría y arrasaría todo, aunque la otra estaría repleta de oro, por lo que colmaría de riqueza al que acertara en la elección.[1198]

Leyendas parecidas se conocen en otros lugares de Galicia y de Portugal,[1199] según las cuales los *mouros* o *númenes* serían dueños del destino del mundo. Una leyenda del Cabeço da Moira, en San Caetano, Cantanhede, cuenta que hay tres arcas ocultas que encierran el futuro del mundo, una con agua, otra con fuego y otra con oro. El futuro del mundo depende de qué arca sea la primera en ser abierta. Si es la que encierra agua, el mundo acabaría inundado; si se abriese la que contiene fuego, desaparecería en el infierno; pero, si se abriese la de oro, el mundo tendría gran abundancia y felicidad.

Otras peñas maléficas se limitan a aspectos meteorológicos, tan importantes para la vida campesina y marinera. Se decía a principios del siglo pasado que, en una de las cumbres, llamada *Penido do Medio*, de la sierra de A Capelada (A Coruña), situada sobre A Veiga, había una peña que tenía una misteriosa grieta.[1200]

[1198] Taboada, 1982, 166; consultado 29.6.2019, de http://mitoloxiagalega.blogspot.com/2016/03/.
[1199] Santos, 2013, 5.
[1200] Maciñeira, 1921, 43; Taboada, 1982, 166.

Esa peña tenía una pésima fama entre los campesinos porque se creía que engendraba vientos malignos que destruían las cosechas, por lo que decidieron colocar sobre ella una cruz de hierro esperando que con su cristianización se terminarían las penurias que sufrían cuando, todos los años, al llegar la temporada de la trilla del trigo y el día estaba nublado, se veían ascender hacia esa *Peña* los granos del trigo procedentes de los campos del valle marítimo de Veiga en donde se desgranaba ese cereal. Federico Maciñeira recogió el relato de *«un supersticioso campesino de la Capelada»,* según el cual, *«en la época das mallas* (trilla del trigo)*, si coincidía algún día brumoso, tan frecuentes en aquellas alturas, veíase subir entre el neboéiro el trigo de las eras del inmediato valle marítimo de Veiga y penetrar por la hendidura que del lado Este ofrece el Penedo; apercibiéndose al mismo tiempo en el interior de éste unos golpes especiales, así como si se cerrasen grandes arcas»,* en las que se guardaba el trigo robado.[1201] Este testimonio legendario parece conservar la realidad histórica de los antiguos cultos y ofrendas propiciatorias que se realizaban a los *númenes* protectores de las actividades agrícolas, cuyos palacios y mansiones estaban en el interior de las peñas y peñascales de los montes.



104. *Pedra das Treboadas,* San Xoán da Cova, Vedra, A Coruña.

Las mismas creencias reflejan el *Algibe das tormentas* o los *Odres de los vientos* (fig. 104)¸ situado en una peña de San Xoán da Cova, Vedra, A Coruña, conocida como *Pedra das Treboadas* («de las tormentas»), pues dicen que de ella salen las tempestades que destruyen los sembrados.[1202] El lugar está situado al final de las estribaciones orientales del *Pico Sagro*, río arriba de Puente Ulla, entre los grandes acantilados que cierran el paso del río en el estrecho de Gundián,

[1201] Maciñeira, 1921, 40; Carré Aldao, 1935, 715.
[1202] Neira de Mosquera, 1853, 10.

105. *Pedra do Encanto*, Vilagarcía de Arousa, Pontevedra (Foto: Bouza Brey, 1922).

por lo que el agua adquiere gran profundidad y forma lo que los campesinos llaman el *Pozo de San Xoán de Cova*, lugar lleno de leyendas y tradiciones míticas.

También entre las peñas maléficas se deben incluir las peñas que podían causar algún perjuicio al pasar cerca de ellas. Ya se ha citado *A Pedra do Encanto*, en Bamio, Vilagarcía de Arousa, Pontevedra (fig. 105), de la que se recogió en 1922 el testimonio de que al pasar por ella había que pronunciar un conjuro, pues se creía que en su interior habitada un ser maligno que encantaba a los seres humanos. Para evitarlo, antes de llegar a la roca, había que detenerse y conjurar a su *numen* con un sortilegio a fin de no recibir ningún daño.[1203]

Estas leyendas imaginarias del folclore gallego tienen sus orígenes probablemente en mitos indoeuropeos, pues en territorios celtas que no invadieron los romanos, como Irlanda, se creía en la existencia de un ser imaginario al que los campesinos llamaban el *Hombre del viento*, cuyo comportamiento se parece mucho al del *Nubeiro*. Su mansión la tenía bajo tierra y a ella se accedía penetrando en un profundo agujero. Y cuando el año llegaba a los últimos días del otoño, entonces el *Hombre del viento* salía de su profunda mansión para

[1203] López Fernández, 1922, 389-390; Cuevillas y Bouza Brey, 1928, 10, nº 49.

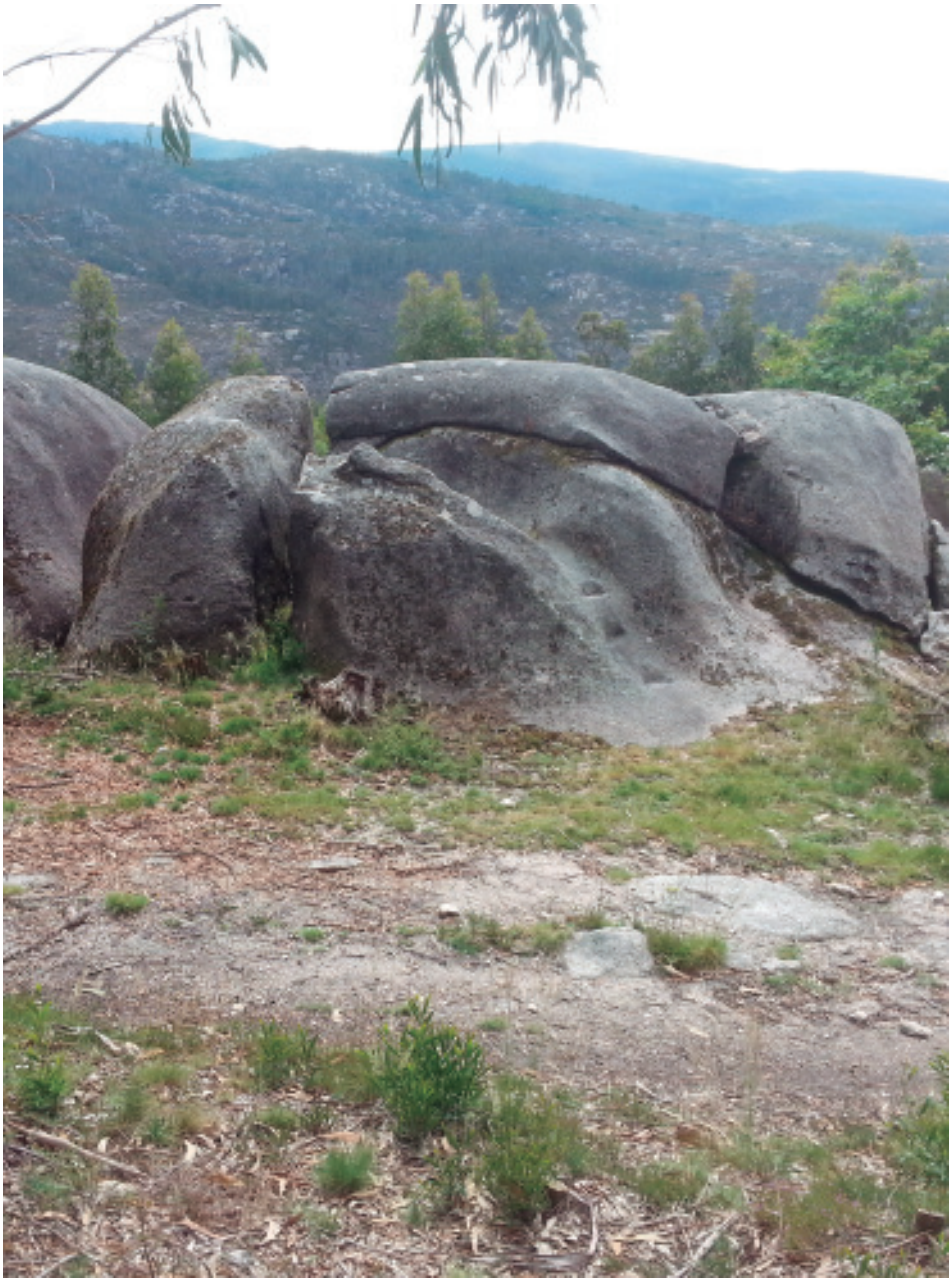
Fundación L. Monteagudo

106. *Penas de Rodas*, Outeiro de Rei, Lugo.

provocar violentas ráfagas de viento que derribaban los almiares y esparcían sus pajas por todos los campos. También contaban los campesinos irlandeses que el *Hombre del viento* tenía un gran fuelle que utilizaba para controlar y dirigir a su antojo las tormentas,[1204] mitos parecidos a los que existían en Grecia para explicar el origen de los vientos y tempestades.[1205]

[1204] Ó Hógáin, 1995, 39.
[1205] Véase el aparatado dedicado a las peñas propiciadoras del tiempo.

107. Pasadizo ritual del *Penedo do Arangaño*, Sarreaus, Ourense.



108. Cama de San Mamede, Lousame, A Coruña.

109. Ocaso del Sol en el solsticio de verano en las *Penas de Rodas*, Outeiro de Rei, Lugo. Foto: Iván Blanco <Wikimedia Commons>

OTROS TIPOS DE PEÑAS SACRAS

PEÑAS RELACIONADAS CON EL CALENDARIO

El hombre siempre ha sentido la necesidad de orientarse en el espacio y en el tiempo. Esta necesidad explica que muchas peñas sacras tuvieran la función de precisar el tiempo y de establecer el calendario, pues era imprescindible para regular las actividades de la sociedad. El emplazamiento de estas peñas ofrece una ubicación topoastronómica que facilitaba observar con precisión cómo los astros, en especial el sol y la luna, pero también algunas estrellas, constelaciones y planetas, salían y desaparecían por determinadas cumbres y collados del horizonte a lo largo del año, lo que permitía establecer el desarrollo del calendario con toda precisión.

En las zonas templadas, la duración del día y la noche cambia a lo largo del año. En el solsticio de verano los días son más largos y el sol sale más al norte y asciende más en el cielo, mientras que hacia el solsticio de invierno el sol sale más al sur, no asciende tanto en el cielo y las noches son más largas y también varía el lugar de la salida y ocultación de la luna. Estos cambios los observó el hombre desde el Paleolítico y le llevaron a conocer el movimiento regular de los astros a lo largo del año, lo que le permitía orientarse en el espacio y determinar con precisión las horas, el calendario y los días esenciales del ciclo solar, como los equinoccios y solsticios, y también del ciclo lunar, como las fases lunares y los lunasticios o ciclo de 18,6 años relacionado con los cambios de la órbita lunar.

Los movimientos celestes y los cambios de duración del día estaban en relación con los cambios climáticos de las estaciones y las lluvias, los periodos de gestación y cría de personas y de animales, con las migraciones y con el ciclo vegetativo de las plantas, de especial importancia a partir del Neolítico para precisar las fechas de siembra y de recolección, así como las fechas más favorables para la pesca y la navegación. En resumen, la observación de los astros supuso el primer avance hacia el conocimiento racional para comprender el mundo. La necesidad de explicar esa cosmovisión se plasmaría en los primeros mitos, que constituyen el inicio de las creencias religiosas. Los movimientos de los astros respondían a fuerzas o *númenes* poderosos, después identificados como dioses, por lo que era necesario conocerlos y fijar las actividades humanas de acuerdo con ellos. En consecuencia, el calendario, basado en la observación durante milenios del paso del sol y de los astros sobre las montañas desde lugares estratégicos escogidos, ha sido uno de los descubrimientos más importantes de la cultura

humana y uno de los primeros pasos hacia el conocimiento racional. La observación del cielo es esencial en cualquier cultura, lo que explica el gran interés de las peñas relacionadas con estas preocupaciones. Su carácter sacro se basa en que son la manifestación visible de un orden cósmico que el hombre primitivo consideraba existente pero invisible, por lo que era una peña desde la que se podían observar con precisión los movimientos de los astros, el lugar idóneo para fijar el momento en que una actividad humana era acorde con ese orden cósmico divino, a fin de que su resultado fuera propicio.

El interés por estos temas se ha acrecentado en estos últimos años de forma notable y cada día son más abundantes los estudios dedicados a la Arqueoastronomía, pues se echaban en falta estos aspectos en las grandes obras de síntesis sobre la historia de la Astronomía y sobre los pueblos prerromanos.[1206] La Arqueoastronomía es esencial para conocer el desarrollo técnico de una cultura y de sus concepciones religiosas, dado el carácter cosmológico y la explicación del mundo que suponen los conocimientos astronómicos. Hoy sabemos que el calendario se remonta al Paleolítico,[1207] por lo que estas tradiciones ancestrales relacionadas con los movimientos de los astros se basan en conocimientos acumulados a lo largo de milenios. Las primeras observaciones topoastronómicas bien documentadas se asocian a monumentos conocidos como «observatorios megalíticos» en el área atlántica de Europa occidental.[1208] Identificados hace más de 50 años, suponen la existencia de una tradición de sacerdotes o expertos en astronomía que se remonta al Neolítico, de la que procederían los druidas celtas. Estas tradiciones prosiguieron desde el Neolítico hasta la Edad del Bronce, dando lugar a la construcción de complejos tan impresionantes como el monumento de Stonehenge[1209] o el de Carnac en Bretaña,[1210] que son verdaderos observatorios prehistóricos. Así lo confirma Diodoro Sículo (II,47) cuando relata que los hiperbóreos tenían recintos circulares con un templo dedicado al dios del Sol, Apolo, noticia que parece aludir a los grandes monumentos megalíticos. Esos testimonios arqueológicos son el resultado de los sorprendentes conocimientos topoastronómicos atestiguados también por la placa de bronce y oro descubierta en Nebra, Sajonia-Anhalt, Alemania[1211] y por la placa de bronce de un calendario celta descubierta en el siglo XIX en Coligny, en el centro de las Galias, pero que igualmente manifiestan los santuarios celtas y, probablemente, la mayoría de las peñas sacras de Galicia.

[1206] Samuel, 1972; Neugebauer, 1975.
[1207] Marshack, 1970; Rappenglück, 2015.
[1208] Thom, 1967; Atkinson, 1975; MacKie, 1977; Wood, 1987; etc.
[1209] Hawkins, 1970; Newham, 1972; Hoyle, 1977, 29 s.; etc.
[1210] Thom, 1977.
[1211] Meller, 2004.

Ya los celtistas del siglo XIX, como Henri d'Arbois de Jubainville sabían que una de las funciones más importantes de los druidas era fijar el calendario[1212] y César refiere que los celtas eran expertos conocedores de astronomía y del movimiento de las estrellas (*B.G.* 6,14-6), seguramente para precisar el calendario y predecir el futuro. El calendario celta, conocido gracias al citado bronce de Coligny[1213] se basaba en observaciones de los astros y en cálculos que han debido exigir muchos siglos, lo que confirma sus raíces prehistóricas. El descubrimiento del Estanque Monumental de Bibracte en 1991 constató la continuidad de estas creencias entre los celtas y su adaptación a la topografía, pues el eje del monumento estaba orientado al orto solar en el solsticio de invierno y al ocaso del solsticio de verano, que coincidían con el horizonte local.[1214] Esta orientación topoastronómica, que cabe atribuir al famoso druida Divitiaco, pues se utilizó para planificar el *oppidum*,[1215] evidencia los conocimientos astronómicos y geométricos de los celtas aplicados a medir el espacio y el tiempo y a establecer el calendario.

Este campo de estudios es de creciente actualidad, como lo demuestran las numerosas investigaciones que se vienen realizando en los últimos años en diferentes lugares,[1216] pues preocupaciones similares ya se documentan en yacimientos del Paleolítico y de Arte Rupestre Levantino[1217] y en santuarios tracios datados a partir del Neolítico y el Calcolítico.[1218] También en Grecia se utilizó la topoastronomía, como evidencia el santuario de la acrópolis de Gortina, en Creta, orientado hacia un monte próximo.[1219] Roma mantuvo esta tradición ancestral, estrechamente vinculada a la religión. En tiempos de Trajano, el agrimensor Higinio Gromático (144, ed. Th.) aconseja tomar como referencia un monte visible, pero el mejor ejemplo es el *Auguraculum* de Roma, desde donde se tomaban los augurios oficiales desde los tiempos míticos de Rómulo. En él, el augur dirigía su mirada al orto del sol, que coincidía con el Monte Albano en el solsticio de invierno,[1220] fecha que marcaba el inicio del calendario. Eso mismo ya ocurre en el impresionante monumento neolítico de Newgrange

---

1212 Jullian, 1908, 2, 151; Le Roux y Guyonvarc'h, 1986, 59, 260 s.
1213 Duval y Pinateau, 1986, 432 s.
1214 Almagro-Gorbea y Gran Aymerich, 1991, 159 s., 275-287; García Quintela y González-García, 2016.
1215 Almagro-Gorbea y Gran Aymerich, 1991, 227-228.
1216 Kruta y Bertuzzi, 2007; Haudry, 2020.
1217 Viñas y Ciurana, 2004-2005.
1218 Ivanova, 2008, 191; Stoev *et al*., 2018, 108.
1219 Rizza, 1968.
1220 Richardson, 1978.

en Irlanda,[1221] en observatorios megalíticos como Stonehenge[1222] y en santuarios célticos relacionados con héroes ancestrales y divinidades infernales,[1223] como los de Ribemont-sur-Ancre o Corent[1224] o como el citado Estanque Monumental de Bibracte.

Esta larga tradición de observaciones astronómicas, siempre asociada a profundas creencias cosmológicas, explica la importante función de las peñas sacras con connotaciones topoastronómicas, pues eran esenciales para fijar el calendario y predecir las fechas claves de la sociedad, como los ritos de iniciación y los de culto a los muertos, la organización del ciclo agrícola y ganadero y, en consecuencia, para establecer el calendario de las festividades anuales, necesarias para organizar la sociedad.

***

Desde hace tiempo se ha señalado la estrecha relación de determinadas peñas de Galicia con el calendario[1225] y las investigaciones de estos últimos años permiten saber cómo desde una peña se precisaba una fecha determinada por medio del orto o del ocaso solar en un monte o punto visible del horizonte en un día preciso del año, preocupaciones que en Galicia se han atestiguado mejor que en otros lugares de la *Hispania Céltica*. Además, a menudo estas peñas se asocian a ermitas y santuarios que indican la cristianización del rito;[1226] pues su ubicación refleja ese deseo de precisar el calendario. Sin embargo, no existe un inventario de las numerosas peñas sacras y santuarios de Galicia con orientación topoastronómica, que sería muy necesario, lo mismo que contar con análisis topoastronómicos de las peñas sacras, pues son una de sus características, aunque prácticamente nunca hayan sido analizadas. Las peñas con características topoastronómicas en Galicia son seguramente muy numerosas, aunque la mayoría no sean conocidas y pocas tienen buenos análisis topoastronómicos. El carácter topoastronómico de una piedra sacra es un hecho transversal, puesto que pueden ofrecerla peñas de diversos tipos, aunque sean más propias de las peñas-numen y de los altares rupestres. Existen muchos ejemplos ilustrativos,[1227] algunos bien conocidos, como el famoso «calendario ritual» del *Laxe das Rodas*, en Louro,

---

[1221] O'Kelly, 1971; Patrick, 1974; Wood, 1987, 80.
[1222] Hawkins, 1970; Newham, 1972; Hoyle, 1977, 29 s.; Teichmann, 1983; etc.
[1223] Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011, 222-254.
[1224] Brunaux, ed., 2009; Romeuf, 2011.
[1225] Alonso Romero, 1981; *id*., 1983; *id*., 2018, 131 s., fig. 39; Alonso Romero y Cornide, 1999.
[1226] Bouzas, 2013; *id*., 2015; Alonso Romero *et al*., 1999.
[1227] García Quintela y Santos Estévez, 2004; Bouzas, 2013; *id*., 2015; García Quintela y Seoane-Veiga, 2011; García Quintela *et al*., 2014; García Quintela y González García, 2017, 64 s., fig. 4,1-3, fig. 6,3-4, etc.

Muros[1228] (fig. 38). Otro caso popular son las *Penas de Rodas*, en Outeiro de Rei, Lugo (figs. 106 y 109), hasta el punto de que en torno a ellas se han recreados ritos actuales que enturbian el interés del monumento. Son dos enormes bolas de granito que resaltan sobre otras peñas y dejan entre ambas un estrecho espacio por el que pasa el sol en el ocaso del solsticio de verano, el 21 de junio. Su carácter ancestral lo confirma una interesante leyenda cosmológica asociada que ya hemos comentado, pues la gente de la zona cree que, si fueran destruidas, brotaría una fuente de pez hirviendo que arrasaría la comarca.

Otra peña de notable interés puede considerarse el altar situado en la cumbre del castro de San Vicenzo, en Avión, Ourense. Desde esta peña, que era un altar con entalladuras hechas sin instrumento de hierro para subir a su cumbre (figs. 41 A-B), el orto solar del 1 de noviembre, día de la importante festividad celta de *Samain*, dedicada a los muertos, coincide en el horizonte con la *Peña Corneira*, un gran bloque vertical de granito de 35 m de altura que destaca como una aguja a 6,5 km al sureste, en el municipio de Leiro. Por su ubicación topoastronómica, este altar de San Vicenzo sería el centro umbilical de toda la cuenca alta del río Avia, pues «controlaba» un territorio de más de 10 km a la redonda, definido por el monte de Los Miñotos (886 msnm) al sur, al norte por el monte Marcofán (936 msnm) y al sureste por la citada Pena Corneira (651 msnm).

Todavía más interesante es el altar rupestre llamado *El Pedrón,* en San Miguel de Celanova, que, además, se asocia a sugerentes leyendas de origen prerromano que confirman su carácter sacro ancestral. El *Pedrón* ofrece una característica alineación al este recientemente analizada,[1229] mantenida por la preciosa capilla mozárabe dedicada a San Miguel, fundada hacia el 936 por Froilán, hermano de San Rosendo (907-977), y por la iglesia del monasterio barroco del siglo XVII (figs. 36 y 48). Esa orientación al este, aunque ligeramente desviada al sur por motivos topográficos, coincide con el orto solar en los equinoccios de primavera y de otoño, cuando el sol aparece por el monte sacro de San Cibrao. El equinoccio de otoño corresponde precisamente a la fiesta de San Miguel Arcángel, cuando la luz del sol atraviesa las pequeñas ventanas de la capilla mozárabe. El Monte de San Cibrao, de 914 msnm, situado a unos 8 km de distancia en la Sierra de Leboreiro, debe considerarse un monte sacro de carácter solar, pues han aparecido mámoas, algún menhir y en su cumbre está la capilla de San Cibrao de Pardavedra, con una ventana prerrománica que confirma la tardía cristianización del lugar, que constituye un *quatrifinium* o límite entre cuatro

[1228] Alonso Romero, 1981; *id*., 1983.

[1229] García Quintela y Seoane-Veiga, 2011, 258 s.; García Quintela *et al*., 2014, 450 s.

parroquias, con espléndidas vistas sobre las tierras de Celanova al oeste y Allariz al este. El *Pedrón* también tiene relación topoastronómica, siempre con trasfondo religioso, con el castro de Castromao (*Castrum Magnum*), situado en el monte que domina desde occidente la tierra fértil de Celanova, de la que fue el origen.[1230] Su importancia la confirma una tésera de hospitalidad del 132 d.C.[1231]que informa que era *Coeliobriga* (Plin. *NH*. III, 28; Ptol. *Geog*. II,6,41; *CIL*, II, 5616), la capital del pueblo de los *Coelerni*, para los que el *Pedrón* sería un punto central de sus cultos. En el solsticio de verano, desde el *Pedrón* el sol se pone por la cima del castro, situado al occidente, mientras que en el solsticio de invierno el sol sale en el castro por la dirección que marca el *Pedrón*, que queda justo en el borde del territorio visual del castro, como ocurre con el *Canto de los Responsos* respecto al *oppidum* de Ulaca, en Ávila,[1232] indicando la sacralidad de estas tradiciones topoastronómicas celtas.

El carácter sacro del *Pedrón* lo confirman varias leyendas de origen prerromano de gran interés, a pesar de estar cristianizadas. Una recuerda que San Rosendo recibió en sueños la revelación de que debía fundar en Celanova un cenobio, sueño que refleja un rito celta de *incubatio*,[1233] como también es de origen celta la leyenda de usar una piel del toro como medida al fundar el monasterio de Celanova,[1234] pues se relaciona con tradiciones míticas para delimitar una ciudad recién fundada con una piel de toro, como en el mito de la fundación de Cartago (Verg. *Aen*. I,366-368), rito bien documentado en *Hispania*[1235] y probablemente relacionado con el mito del sacrificio del toro celeste y el uso de su piel para el primer fuego ritual.[1236] Otra leyenda cuenta que San Rosendo subió al monte de San Cibrao y lanzó una piedra, -el *Pedrón*-, que cayó donde está actualmente y donde levantó el cenobio, del que queda la bella capilla de San Miguel, orientada, como se ha señalado, hacia el orto del sol en el monte de San Cibrao. Esta leyenda, que alude indirectamente a la orientación topoastronómica del altar, debió recoger un mito cosmológico prerromano de un *numen* o gigante capaz de arrojar peñas a kilómetros de distancia, como la conservada en San Martiño do Castelo, en Viveiro, Lugo, o las hazañas semejantes de Gargantúa, figura mítica de origen celta frecuentemente relacionada con peñas.[1237] Estas leyendas de *El Pedrón* ilustran el ambiente mítico celta de

---

[1230] García Quintela *et al*., 2014, 451.
[1231] Ferro Couselo y Lorenzo Fernández, 1971.
[1232] Almagro-Gorbea, 2006, 10.
[1233] Almagro-Gorbea *et al*., 2019.
[1234] Pena Graña, 2001, 58.
[1235] Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011, 145; Almagro-Gorbea *et al*., 2012.
[1236] Almagro-Gorbea *et al*., 2012.
[1237] Sébillot, 1883, 3 s., 66 s.

este singular monumento, ambiente que se había conservado hasta la Alta Edad Media, cuando estos mitos se traspasarían a San Rosendo tras la cristianización del lugar, seguramente ocurrida en una fecha tan tardía como el siglo X.

También se ha analizado la configuración topoastronómica de las peñas que constituyen el centro del castro de San Cibrán de Las, en tierras de Carballiño, Ourense, peñas que han podido ser el origen del castro, un hecho ya comentado pues se observa en yacimientos similares. La puerta occidental del castro está alineada al ocaso del sol en el solsticio de verano, lo que se asemeja al conjunto de peñas de *A Ferradura*, pues hay una grieta de unos 20 cm de ancho por la que se oculta el sol, como en las citadas *Penas de Rodas,* grieta que apunta directamente a la acrópolis de San Cibrán de Las, situada a 4,5 km,[1238] mientras que otra peña de *A Ferradura* con un petroglifo se alinea en el solsticio de invierno con el castro de San Trocado.[1239]

Antón Bouzas[1240] ha analizado estos últimos años las características topoastronómicas de numerosas ermitas y santuarios cristianos de Galicia, que, al margen de su interés, en muchos casos se relacionan con peñas sacras que reflejan el origen pagano de estos lugares, con casos tan conocidos como el Monte Pindo[1241] o el Pico Sacro.[1242] Éste, desde el Castriño de Conxo y desde Santiago de Compostela, forman un eje que corresponde al orto solar del solsticio de invierno, mientras que un segundo eje corresponde al azimut que marca el Pico Sacro con el casco histórico de Compostela y que coincide con la posición extrema del orto de la luna durante el Lunasticio mayor en su mínima declinación, evento astronómico que se repite cada 18,61 años.[1243]

Aún más atractivo resulta Santiaguiño do Monte, en Padrón, donde junto a una capilla hay una fuente milagrosa y unas peñas coronadas por un crucero que todavía mantienen su carácter sacro y sus funciones curativas, del cuerpo y del alma. Antón Bouzas, cuyo estudio recogemos textualmente, señala que *«Santiaguiño do Monte aparece integrado en la Leyenda Jacobea, pues se considera el lugar de encuentro del Apóstol con la Reina Lupa... Su estudio geo-astronómico muestra que a ambos lados de la cima del monte Meda tienen lugar el orto del solsticio de verano y la salida de la luna cuando alcanza su posición extrema Norte en el Lunasticio mayor (en su máxima declinación) y podrían existir otros dos marcadores del horizonte para los*

1238 García Quintela *et al*., 2014, 446 s., fig. 4 a–d.
1239 García Quintela y Santos Estévez, 2004, 53 s., fig. 2.
1240 Bouzas, 2013; *id*., 2015.
1241 Alonso Romero, 1983a.
1242 Cuba, Reigosa y Miranda, 1998; Almagro-Gorbea, 2013, 344 s.
1243 Bouzas, 2013, 50.

ortos del solsticio invernal y del Lunasticio mayor en su mínima declinación sobre los picos que dominan el emplazamiento de otro importante santuario próximo de Os Milagres de Requián... El «encuentro» del Sol y la Luna en posiciones tan próximas sobre la cima del Meda, debido a la particular silueta de este monte, ancho y picudo como una pirámide, que reduce a menos de la mitad los más de 8º de diferencia existente entre ambos ortos, es una coincidencia de orientaciones astronómicas que se debe relacionar con los relatos tradicionales». En efecto, esa coincidencia del ciclo solar y lunar la explicaría el mito de una *hierogamia* entre la Diosa Madre lunar y su paredro solar, mito que, cristianizado, ha dado lugar a la leyenda de la Reina Lupa y el Apóstol Santiago. El carácter solar de este mito celta lo confirman textos medievales que refieren que el cuerpo del Apóstol se elevó hasta el centro del sol,[1244] a lo que se añade la traslación celeste del «Camino de Santiago», que marcaba la Vía Láctea como camino al Más Allá según la tradición celta. Esta tradición, aunque existan otras opiniones,[1245] procede de la Diosa Madre del Neolítico y su paredro solar, mitología documentada en España y Portugal por peñas asociadas a una figura mítica femenina, generalmente identificada como *moura*, que hila como las Parcas y que, en ocasiones, se ha cristianizado en la Virgen María. Este es el caso de la *Virgen da Eirita* de Bergantiños, en A Coruña, asociada a la *Pena da Eirita*[1246] (fig. 15), que conserva indicios de esta antigua hierogamia o matrimonio sagrado, semejante al de la Diosa Madre de la tierra, *Ériu*, diosa epónima de Irlanda, con *Mac Gréinne*, «Hijo del Sol» y nieto de *Dagda* en la mitología gaélica.[1247] Esta leyenda y otras similares tienen el interés de revelar el carácter femenino del *numen* de la piedra sacra, originario del megalitismo, que sería el símbolo visible de la Diosa Madre, como ocurre en peñas sacras similares de Anatolia, Grecia y Tracia, de donde probablemente procedería el mito.

Los ejemplos son múltiples. El santuario de Nosa Señora da Barca, en Muxía, está igualmente orientado topoastronómicamente hacia el cabo da Buitra, topónimo que remite a estas aves de carácter funerario. En este cabo la luna alcanza su declinación meridional mínima en el Lunasticio mayor, mientras que el

---

[1244] *Septima namque die requievit ratis inter dous rivos Ulia et Sare in locum dicitur Bisria, et sic inde levatum est corpus eius centro Solis in area*; *Atque usque ad Soli centrum splendore igneo rutilatis est elevatus, et ad locum suae tumulationi proximum* («En el séptimo día falleció en la unión de dos ríos, Ulia y Sare, en el lugar denominado Bisria, y a continuación su cuerpo se elevó en el suelo al centro del Sol, y se elevó con brillo ígneo hasta el centro del Sol, en un lugar próximo a su sepultura»; López Ferreiro, 1899, I, 208; Alonso Romero, 2005, 171).

[1245] Bermejo y Llinares-García, 2017.

[1246] Almagro-Gorbea *et al*., 2019a.

[1247] Rolleston, 1991, 132.

110. Santa Mariña de Castrovite, A Estrada, Pontevedra, con el *Pico Sacro* al fondo.

sol, que se pone habitualmente en el mar, en el ocaso del solsticio de invierno coincide con dicho cabo, un fenómeno visible desde el Monte do Corpiño, situado a unos 500 m, que constituye la mayor elevación de la península de Muxía.[1248] También la ermita del castro de Santa Mariña de Castrovite, en la parroquia de Orazo, A Estrada, Pontevedra, se levantó junto a unas peñas con *pías*, como tantos *outeiros* o «altares» característicos de Galicia. El pequeño cerro del castro tiene gran visibilidad con el Pico Sacro situado a más de 10 km en el horizonte (fig. 110) y una leyenda local alude a una orientación astronómica mítica: tres hermanos que vigilaban a su hermana Santa Mariña, se identifican con el Pico Sacro, el Monte de San Sebastián y el Monte de San Benito, los tres prácticamente alineados en el mismo azimut, aunque no con el castro, pero

[1248] Bouzas, 2013, 54 s.

también existe una interesante alineación con la cumbre del Pico Sacro, donde se oculta la luna desde el castro en la máxima declinación septentrional, en el Lunasticio mayor, lo que evidencia la asociación de la luna a Santa Mariña, sin duda una divinidad lunar cristianizada.[1249] Otro caso es Nuestra Señora de la Asunción, en Pesqueiras, ermita construida bajo una impresionante peña de granito (figs. 14 A-B), que domina el valle de Salvaterra, en Pontevedra, o la *Peña de A Pastoriza,* en Arteixo, donde a 50 m sobre la actual iglesia barroca, cuya lápida abacial del siglo IX[1250] revela su temprana cristianización, queda la *Peña* (figs. 89 y 168), a medio camino entre el santuario y el monte con un importante castro distante unos 500 m. El eje entre ambos coincide con la línea del acimut que marca la salida del sol en el solsticio de verano, 293,4º de acimut a 10º de altura, dadas las diferencias de altura.[1251]

***

Del análisis de los casos aquí recogidos y de otros muchos, Antón Bouzas concluye que la localización de los lugares sagrados responde a una selección realizada por gente experta, que atribuye a una casta sacerdotal precristiana con conocimientos astronómicos capaces de precisar un calendario de tipo céltico como el que documenta la citada placa de bronce de Coligny,[1252] calendario al que aluden César (*BG* VI,18,2) y Plinio (*NH*. XVI,250). Este calendario determinaba los solsticios y equinoccios y las importantes «fiestas intermedias», celebradas 40 días después de equinoccios y solsticios, que han perdurado en fiestas cristianas muy populares:[1253] el 1 de febrero, *Imbolc,* es La Candelaria*,* el 1 de mayo es *Beltaine,* el 1 de agosto, *Lugnasad*, coincide con Santiago, San Lorenzo, la Asunción y San Roque, la fiesta más importante en muchos pueblos, y el 1 de noviembre día de Todos los Santos, víspera del día de Difuntos, *Samain*. En consecuencia, el carácter soli-lunar de las observaciones topoastronómicas realizadas desde estos lugares sacros cristianizados confirma una estrecha relación con el calendario celta, puesto que marcaban las salidas y puestas del sol, pero también controlaban las posiciones de la luna en los lunasticios, lo que indica un conocimiento del complejo calendario lunisolar que controlaban los druidas galos, a la vez que plantean su relación con la hierogamia mítica comentada.

Cabe hacer algunas reflexiones más sobre las características topoastronómicas de las peñas sacras. En el santuario rupestre de Panóias, en Vila Real, Portugal,

---

[1249] Bouzas, 2013, 59.
[1250] Cebrián Franco, 1989.
[1251] Bouzas, 2015, 80.
[1252] Duval y Pinault, 1986, 404 s.
[1253] Torres, 2007, 541 s.; *id*., 2011, 541 s.; Moya, 2012, 105 s.

las inscripciones 2 y 3 parecen usar la palabra técnica *templum* para referirse a la peña que era el altar rupestre.[1254] *Templum* pudiera referirse al pequeño edificio levantado al este del altar rupestre, pero las inscripciones están sobre la peña del altar rupestre y deben aludir a éste. Además, la palabra adecuada en latín para esa construcción sería *aedes*, pues *templum* es una palabra técnica muy precisa, equivalente a la de *nemeton* entre los celtas, que designa un concepto ritual estrechamente relacionado con la orientación y la concepción cósmica del mundo, como sabemos gracias a la tradición ritual romana.[1255] El *templum* era un lugar sagrado determinado en el espacio por el orto del sol (Serv. *Ad Aen*. 1,92: *locus designatus in aere*), que suponía la plasmación del cielo en la tierra.[1256] Era el sistema ancestral usado en Roma por los augures para realizar los augurios desde el *Auguraculum,* que dominaba visualmente la ciudad, pues dirigían su vista al Monte Albano,[1257] situado hacia el sureste en el horizonte a 128º en coincidencia con el orto solar en el solsticio de invierno, día que marcaba el inicio del calendario.[1258] La misma técnica topoastronómica se documenta en *oppida* celtas como Bibracte o santuarios celtas como el de Corent,[1259] por lo que estas orientaciones rituales deben considerarse de origen indoeuropeo ancestral. La conservadora religión romana y la tradición de los agrimensores romanos indican que estas observaciones, asociadas al *augurium* para conocer si era el momento determinado por los dioses, se tomaban al salir el sol, lo que ayuda a comprender los ritos y creencias asociados a estas complejas observaciones topoastronómicas.

Algunas leyendas del folclore gallego confirman que hubo una rica mitología celta relacionada con la astronomía, de la que apenas nos han llegado algunos indicios como la *hierogamia* soli-lunar señalada. En Viveiro, el *Penedo do Galo*, con sus 559 msnm, domina desde oriente el castro de San Roque y toda la ría, por lo que su topónimo parece relacionarse con el gallo como ave solar que anuncia la salida del sol como divinidad astral. También procede de mitos cosmogónicos la leyenda de la «Gallina y los polluelos de oro», tan popular en

---

[1254] *CIL* II, 2395b; Alföldi, 1997, 192-194; Santos, Pires y Sousa, 2014, 210 s. *Diis deabusque ae / ternum lacum omni / busque numinibus / et lapitearum cum hoc templo sacravit / G(neus) C(aius) Calp(urnius) Rufinus v(ir) c(larissimus) / in quo hostiae voto cremantur* («Gneo Cayo Calpurnio Rufino, miembro del orden senatorial, consagró para la eternidad a los Dioses y Diosas y también a todos los Númenes de los Lapiteas con este templo (lugar sagrado ritualmente orientado) una cavidad en la que se queman las víctimas ofrecidas como exvoto»).

[1255] Nissen, 1869; *id.,* 1906; Weinstock, 1932; von Blumental, 1934; Cipriano, 1983; Torelli, 1966; Almagro-Gorbea y Gran Aymerich, 1991, 197 s. y 206 s.

[1256] Nissen, 1869: 54; *id*., 1906: 79 s.

[1257] Richardson, 1978.

[1258] Almagro-Gorbea y Gran Aymerich, 1991, figs. 104 y 105.

[1259] Almagro-Gorbea y Gran Aymerich, 1991, 210 s.; Romeuf, 2011.

Galicia y que se extiende hasta las áreas lusitanas de Extremadura y por Europa occidental, pero llega a Dinamarca y Rumanía. Es una leyenda mítica, quizás ya de origen paleolítico, que alude a la constelación de las siete estrellas que forman las Pléyades, cuya aparición coincide con la festividad celta de *Beltaine* el 1 de mayo.[1260] Fernando Alonso Romero ha estudiado igualmente la representación de Orión en un petroglifo de Folgoso[1261] y se sabe que la aparición de Antares, la estrella más brillante de la constelación de Escorpión, señalaba la fecha de *Samain*.[1262] También conocemos en la *Hispania Céltica*[1263] un interesante mito cosmológico, bien documentado entre celtas y germanos y que perduró en la Península Ibérica hasta tiempos recientes.[1264] El mito narraba la lucha del sol y la luna perseguidos por monstruos maléficos que pretendían devorarlos, lo que supondría el fin del mundo. Este mito explicaría que el 136 a.C. los vacceos de *Pallantia* desistieron de perseguir de noche a los romanos en fuga tras su derrota al producirse un *prodigium,* que pudo ser un eclipse de luna (Ap. *Ib*. 82), mito del que debe proceder la tradición recogida en Portugal en el siglo XIX de que, en los eclipses de luna, la gente gritaba ¡*Vince Luna!*.[1265] para que ésta superara el terrible suceso.

Estas peñas sacras de carácter topoastronómico no son exclusivas de la antigua *Gallaecia*, pues se documentan por toda la *Hispania Céltica,* lo mismo que por amplias áreas de Europa, ya que responden a concepciones cosmológicas muy extendidas. Así lo indican las *peñas solares,* cuya función horaria evidencia ese topónimo bien conocido en España y también en Francia, donde se denominan *pierres solaires* o *pierres du sol,* y en Alemania, las *Sonnensteine*, piedras que todavía en el siglo XIX se relacionaron con supersticiones de tipo cósmico.[1266] En Galicia hay una *Pedra do Sol* en la Curota do Coto dos Coallos, Santiago de Covelo, Pontevedra, que cura los 'malos aires' y el *ollomao* o «*mal de ojo*»[1267] y un pueblo denominado *Pedra do Sol* en el municipio de A Teixeira, Ourense, en la cuenca del Sil, pero también se puede citar en Portugal la *Pedra do Sol* de la Sierra de Aboboreira, Baião, el *Penedo do Medio Dia*, en Solhães, Marco de Canaveses, o el *Cancho del Reloj* de Solana de Cabañas, en Cáceres, un picacho de cuarcita con pinturas calcolíticas en su base que se iluminan con los

[1260] Alonso Romero, 2002b.
[1261] Alonso Romero y Torrado Cespón, 2014.
[1262] García Quintela y Santos Estévez, 2004, 64.
[1263] Almagro-Gorbea, Ballester y Turiel, 2017.
[1264] Martín Criado, 2019.
[1265] Braga, 1885, 48.
[1266] Reinach, 2005, 12, § IIIA.
[1267] Fernández de la Cigoña, 2003, 70-71.

primeros rayos del sol.[1268] Por su orientación topoastronómica al mediodía también se puede citar el famoso «Altar» de Ulaca, en Ávila, orientado al pico más alto de la Sierra de la Paramera.

La orientación solar que ofrecen las peñas sacras, generalmente gracias a técnicas topoastronómicas, es un hecho que debe considerase habitual en todo lugar o construcción sacra de la Antigüedad, pues era necesaria para que fuera acorde con el orden cósmico y, por tanto, con la voluntad divina. Este fenómeno, prácticamente universal, se atestigua, en consecuencia, por toda la *Hispania Céltica*. Basta, como ejemplo de un lugar sacro celta con esa orientación la Peña de Axtroki, en Escoriaza, Guipúzcoa, a cuyo pie aparecieron dos cuencos de oro de carácter solar y calendárico,[1269] lo que confirma su aparente alineación con la ermita de la Santa Faz, situada sobre un alto peñasco que preside todo el valle de Bolibar, cuya romería se celebra el primer domingo de mayo, equivalente a la festividad celta de *Beltaine*. Otro ejemplo de alineación topoastronómica bien analizada es el santuario protohistórico de Gastiburu, en Vizcaya.[1270] En consecuencia, la orientación topoastronómica debe considerarse característica de los lugares sacros prerromanos. Hay saunas rituales, como la de Ulaca y la de Tongobriga, labradas en una peña de carácter sacro y se ha observado que en ocasiones estas saunas están orientadas.[1271] En la *Celtiberia*, en el *oppidum* de *Segeda*[1272] ha aparecido una Plataforma Monumental con un complejo haz de orientaciones, algunas dirigidas a las cumbres de su horizonte visual. Igualmente, el *oppidum* de *Aratis,* Aranda de Moncayo, Zaragoza, tiene una plataforma orientada hacia el orto solar del solsticio de verano[1273] y orientaciones semejantes se han señalado en el castro de El Ceremeño, en Herrería, Guadalajara,[1274] y en diversos castros y necrópolis vetonas de la provincia de Ávila, desde el *nemeton* rupestre del Altar de Ulaca[1275] a las alineaciones astronómicas documentadas en la necrópolis de La Osera, en Chamartín de la Sierra.[1276]

Estos paralelos se extienden por todo el mundo celta, dada su relación con los conocimientos en astronomía de los druidas y con sus concepciones

---

[1268] Consultado el 20.7.2020, de https://ciudad-dormida.blogspot.com/2011/12/cancho-del-reloj-solana-extremadura.html.
[1269] Andrés Rupérez, 2008.
[1270] Valdés, 2009, 134 s.
[1271] Almagro-Gorbea y Álvarez Sanchís, 1993, 178; García Quintela, 2016, 111.
[1272] Burillo *et al*., 2010, fig. 3.
[1273] Esteban, Romero y Fatás, 2019.
[1274] Rodríguez *et al.*, 2006, 135.
[1275] Pérez Gutiérrez, 2009, 152 s.; *id*., 2010.
[1276] Pérez Gutiérrez, 2010; Martín Escorza y Baquedano, 1998, 92.

cosmológicas, que no se limitan a sus santuarios y monumentos,[1277] sino que se plasmaron igualmente en elementos tan sorprendentes como el vaso de Brno, Moravia, cuya decoración era una compleja representación astral de las constelaciones visibles el 280 a.C., entre ellas Cisne, Águila, Lira, Escorpión, Tauro y Orión, con la precisa situación de estrellas como Aldebarán (á de Tauro), Vega (á de Lira) y Altair (á de Águila), que marcaban las principales festividades celtas.[1278] Pero la orientación topoastronómica también se documenta en las áreas ibéricas en abrigos rupestres de época neolítica,[1279] tradición que perdura hasta los santuarios rupestres ibéricos, orientados al orto o al ocaso solar, como la Cueva del Rey Moro de Ayora, Valencia; la Cueva Negra de Fortuna, en Murcia, o el templo de San Miguel de Liria, en Valencia, cuya orientación equinoccial coincide con un monte cercano.[1280]

Estos conocimientos no deben considerarse meras costumbres rituales carentes de sentido, pues eran esenciales para la vida humana. La alternancia del día y la noche por la presencia o ausencia del sol es sin duda la primera unidad de tiempo universalmente utilizada, pero junto a ella los cambios del orto y del ocaso solar al moverse por el horizonte a lo largo del año permitían conocer el transcurrir anual del tiempo con toda precisión. También es evidente la importancia de las fases de la luna en su ciclo aproximado de 29,53 días, así como la de los cambios en su salida y puesta en el horizonte a lo largo del tiempo, que determinan el ciclo de 18,61 años de los lunasticios, ciclo lunar que explica la tradición recogida por Diodoro Sículo (II, 47) de que Apolo visitaba cada 19 años su santuario entre los hiperbóreos, lo que confirma el conocimiento del ciclo metónico o lunar y también permite comprender que la formación de un druida durara 20 años, dada la necesidad de completar el conocimiento de los astros del firmamento y de sus movimientos durante todo el ciclo metónico. Así lo refieren César (*B.G.* VI,13) y Pomponio Mela (*De Chorographiae* III,2,18), según el cual los druidas *«enseñan muchas cosas a los nobles de la Galia durante veinte años, ocultamente, tanto en cuevas como en bosques apartados»,* tradición que perdura en las sagas irlandesas, pues también se requerían 20 años para llegar a ser *filid*, el grado superior de los poetas.[1281] Por ello, conocían perfectamente las principales estrellas y constelaciones, como Orión o las Pléyades, que ya aparecen trazadas sobre monumentos megalíticos y sobre petroglifos,[1282] pero cuya más impresionante representación es el vaso citado de Brno.

[1277] Almagro-Gorbea y Gran Aymerich, 1991, 198 s., 210 s.; Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011, 212 s.
[1278] Kruta y Bertuzzi, 2007, 76 s.
[1279] Viñas y Ciurana, 2004-2005.
[1280] Esteban, 2013; Esteban y Ocharán Ibarra, 2018; Esteban y Moret, 2006.
[1281] Rankin, 1987, 280.
[1282] Alonso Romero y Torrado Cespón, 2014.

Más allá de este hecho, los conocimientos topoastronómicos que documentan las peñas sacras indican un complejo calendario lunisolar, resultado de observaciones durante muchas generaciones para llegar a la precisión que ofrece el calendario galo de Coligny. Estos saberes eran controlados por los druidas y eran esenciales para organizar la sociedad, su actividad y sus festividades. Al mismo tiempo, la alineación geométrica entre peñas sacras y puntos del horizonte y entre unos puntos y otros constituían ejes no visibles, pero que tenían un marcado carácter mágico, pues eran la expresión del orden cósmico que permitía el buen funcionamiento del territorio y de los hombres, animales y plantas que vivían en el mismo. Este orden lo precisaban y potenciaban los ritos realizados precisamente en esas peñas como puntos sacros y en las fechas indicadas para el correcto funcionamiento del cosmos, ya que esas peñas sacras eran centros «onfálicos» que reflejan un concepto similar al de *Mediolanum*, «el santuario del centro del mundo», como centro sagrado del cosmos[1283] dentro de una visión «mágica» de un mundo ordenado por la geometría[1284] y la astronomía,[1285] que también se refleja en las tradiciones jurídicas celtas, basadas en estas concepciones, tradiciones que pasaron a instituciones de la España medieval, como las *cuadrillas* y el *medianeto*.[1286] En consecuencia, estas peñas con su orientación topoastronómica, que evidenciaba su concordancia con el cielo, revelan una estructuración ideológica del territorio que es característica de la cultura celta y de sus preocupaciones cosmológicas, pues eran la manifestación visible del orden cósmico invisible, hecho que reforzaba su carácter sacro al ser el lugar que permitía conocer el momento en que cualquier actividad humana era acorde con ese orden cósmico o divino para que el resultado del rito realizado fuera propicio.

La continuidad en la percepción de este «paisaje sacro» en ermitas y santuario de Galicia, como ocurre en otras áreas conservadoras,[1287] refleja un fenómeno «de larga duración»[1288] similar al que ofrecen tantas manifestaciones de la cultura popular,[1289] entre las que destacan los restos de mitología ancestral que ha conservado y trasmitido la literatura oral.[1290] También esa percepción del «paisaje sacro» con sus alineaciones topoastronómicas a larga distancia se documentan en otras áreas de la Península Ibérica, donde igualmente han perdurado tras la

---

1283 Guyonvarc'h, 1961.
1284 Almagro-Gorbea y Gran Aymerich, 1991, 192 s.
1285 Kruta y Bertuzzi, 2007, 48 s.; Haudry, 2020.
1286 Almagro-Gorbea y Almagro, 2012; Almagro-Gorbea, 2017b.
1287 Almagro-Gorbea *et al*., 2017.
1288 Braudel, 1958.
1289 Almagro-Gorbea, 2009a; Moya, 2012.
1290 Almagro-Gorbea, 2013; *id*., 2018.

cristianización, como Extremadura o la antigua Celtiberia. Por ejemplo, el *oppidum* situado en la cumbre del elevado Cerro de San Ginés (1601 msnm), en Peracense, Teruel, punto de extraordinario control territorial que domina el valle del Jiloca y la hondonada de Ródenas hasta Albarracín, con su ermita de San Ginés, resulta visible desde la ermita de San Cristóbal situada en el castro construido en el alto del monte Jabalón (1692 msnm). Ambos puntos, a 50,5 km uno de otro, están prácticamente alineados en un eje norte-sur. Alineaciones semejantes a muy larga distancia se han señalado en la Galia con orientaciones equinocciales y solsticiales y también estelares que revelan el interés y complejidad de la topoastronomía celta,[1291] siempre basada en sus concepciones míticas sacras del territorio.

Estas concepciones y ritos, conservados en muchas romerías y santuarios tradicionales de Galicia, explican el especial interés de las sorprendentes alineaciones topoastronómicas que ofrecen las peñas sacras, pues enlazaban en una red mágica todo el territorio, lo que nos permite aproximarnos y comprender algo mejor la visión prerromana del paisaje concebido como un elemento sobrenatural y sacro, muy apartado de nuestra visión racional, como hemos dicho anteriormente. Este conocimiento de los astros y del calendario con marcado componente simbólico y ritual refleja un mundo espiritual complejo, asociado a mitos transmitidos de generación en generación que explicaban el mundo y que ofrecían las claves necesarias para interpretar el universo. Esta es la verdadera importancia de estas peñas sacras y de los actuales estudios topoastronómicos.[1292]

PIEDRAS PROPICIATORIAS DEL TIEMPO ATMOSFÉRICO

Existen en Galicia peñas sacras que tienen la virtud de cambiar el tiempo atmosférico.[1293] Todos los ritos que se realizaban en ellas, algunos todavía vigentes a inicios de este siglo XXI, poseen un enorme arcaísmo, cuya pervivencia no resulta fácil de explicar sin tener en cuenta las condiciones de vida en las que se vivía y los medios de los que se disponía para mejorarlas. Los ritos realizados en la mayoría de las piedras climáticas, al igual que en las que poseen otros atributos mágicos, han pervivido hasta nuestros días porque han cumplido durante cientos de años una función imprescindible en territorios en los que apenas variaban las condiciones laborales de sus habitantes, fueran campesinos o navegantes, para las que las impredecibles condiciones climáticas eran determinantes. Durante su

[1291] Vadé, 2020.
[1292] Magli, 2015; Ruggles, ed., 2015.
[1293] Alonso Romero, 2012; *id*., 2017, 166 s.

vida, sus practicantes nunca dispusieron de recursos más racionales y efectivos para solucionar infinidad de problemas, casi todos centrados en torno a los tres factores que más repercuten en el bienestar del ser humano: la alimentación, la salud y la fertilidad. Si nos fijamos en las condiciones sociales en las que vivían los habitantes de muchos núcleos rurales, la mayoría analfabetos y educados en ambientes de una tradición oral entremezclada con preceptos cristianos, entonces podremos explicarnos los motivos por los cuales se realizaban ritos propiciatorios con las piedras; no solamente en Galicia, sino también en lugares tan alejados del noroeste de España como las islas Hébridas, el norte de Escocia y otros países de Europa.

Las condiciones de vida en Galicia durante el siglo XIX eran muy parecidas a las del campesinado irlandés de aquellos tiempos. La población rural vivía en lugares apartados de difícil comunicación y con enormes dificultades económicas y sociales, con la propiedad muy dividida y con una producción insuficiente para alimentar a la familia. Así se explica el comentario que menciona Leandro Saralegui y Medina en su libro «*Estudios sobre Galicia*», publicado en 1888, en el que dice textualmente: *como todos los pueblos donde la propiedad está muy dividida, donde los medios de comunicación escasean por demás y donde la producción toca al límite de la inferioridad, la población de Galicia vive aislada y reducida al estrecho círculo de la familia*.[1294] Algunos años antes, en 1804, Lucas Labrada también había llamado la atención de los políticos con su comentario sobre Galicia: *una provincia, por la mayor parte montuosa, cual es Galicia, con los peores caminos transversales que se pueden imaginar, mal puede adelantar sin ellos una cultura de las tierras, ni dar salida a sus productos*.[1295] Tuvieron que pasar muchos años hasta que España, con su entrada en la Comunidad Económica Europea, solucionara las deficientes comunicaciones terrestres que tenía Galicia con el resto del país, además de otras carencias que recuerda perfectamente la generación a la que pertenecemos y que, afortunadamente, es la primera de la historia de España que no ha participado en una guerra. Este contexto explica la importancia que tenían las condiciones climáticas para la sociedad y su deseo de mejorarlas por medios «mágicos».

Uno de los medios «mágicos» más utilizados era proceder a mover una piedra o levantar un montón de piedras para hacer cambiar el tiempo. Se trata de un rito mágico ancestral, que, muy probablemente, ya utilizaban los antiguos navegantes que solían atracar sus naves en las proximidades del Cabo San Vicente, en el extremo suroeste de Portugal, conocido como *Promontorium Sacrum o*

[1294] Saralegui y Medina, 1888, 211.
[1295] Lucas Labrada, 1971, 152.

Promontorio Sagrado, ya citado por Avieno, en la *Ora Marítima* (*OM*, 203), del que procede el actual topónimo de Punta Sagres. Estrabón (III,1,4)[1296] recoge una noticia de Artemidoro de que en ese *Promontorio Sacro«hay grupos de tres o cuatro piedras por doquier, que los visitantes hacen rodar y cambian de sitio según una costumbre ancestral, después de ofrecer libaciones»*. Aunque no se explica la finalidad de ese rito mágico de dar vueltas a las piedras, es de suponer que pretendía obtener el viento favorable para poder remontar ese peligroso cabo y proseguir su singladura,[1297] por lo que este rito debe relacionarse con la costumbre de dar vueltas a las piedras para hacer cambiar el tiempo ampliamente atestiguada en Galicia.

Estos ritos se siguieron realizando hasta mediados del siglo XX en diversos pueblos del norte de España y también por toda la costa atlántica de Europa, por lo que nos limitamos a mencionar solamente algunos ejemplos. Los pastores en Laza (Ourense) cuando tenían necesidad de que cambiara el tiempo atmosférico que les afectaba, realizaban un rito consistente en darle la vuelta a tres o cuatro piedras del campo en el que pastaban sus ganados.[1298] Mientras realizaban esa tarea pronunciaban el siguiente conjuro: *piedra a revolver, para que deixe de chover*. Procuraban que quedara en contacto con el suelo la parte de las piedras que ya se había mojado con la repentina lluvia. Este comportamiento lo justificaban diciendo que *o seco chama o seco* (lo seco llama a lo seco),[1299] un evidente rito de magia simpática. Lo mismo se hacía en Rianxo, en la orilla norte de la ría de Arousa, pues, cuando veían aparecer el arco iris, les daban la vuelta a algunas piedras y, dirigiéndose al arco iris, le cantaban lo siguiente:

Arco da vella (arco de la vieja o arco iris),
revírate pedra (date la vuelta piedra),
non botes chuvia (no eches lluvia),
nin pingadela (ni gotees).[1300]

[1296] Romero Recio, 1999; García Quintela, 1999,169 171; Oliveira, 2013, 122.
[1297] Alonso Romero, 2012, 205 s.
[1298] Taboada Chivite, 1980, 166.
[1299] Fernández de la Cigoña, 2003, 45.
[1300] Filgueira Valverde, 1984.

El rito de voltear las piedras con el fin de cambiar el estado del tiempo se realizaba además de en Galicia, también en Asturias, en Cataluña, en Portugal[1301] y en Bretaña.[1302] En el Cuarto de los Valles, en Asturias, cuando los niños veían aparecer el arco iris, cogían del suelo tres piedras o las sacaban de un muro y les daban la vuelta a las tres. Y al voltear cada una decían: *Arco da vieya*, *veite*. *Ya nun traigas agua*… («Arco de la Vieja, vete, ya no traigas más agua»).[1303]

Estos ritos para hacer cambiar el tiempo se conocen también en Portugal, donde las *Constituciones del Obispado de Lamego* de 1563 y las Ordenaciones manuelinas del siglo XVI (liv. V, tit. XXXIII) condenan *«hacer girar piedras y arrojarlas al agua para atraer la lluvia»*. En Ponte de Lima, Viana do Castelo, en el Alto Minho, si la sequía hacía peligrar las cosechas y la vida del ganado, se organizaba una procesión nocturna para propiciar la lluvia. Al atardecer, 40 a 50 jóvenes se reunían ante la iglesia, descalzos y adornados con guirnaldas de flores, y formaban una procesión con piedras de granito al hombro y, a intervalos regulares, tiraban las piedras al suelo y las recogía de nuevo, mientras pedían lluvia a Dios.[1304] Cerca de ese lugar, en São Julião, igualmente en Viana do Castelo, existe una *Pedra do Sol* y una *Pedra da Água*, sendos afloramientos rocosos asociados a San Julián que sirven para atraer la lluvia o el sol,[1305] como ocurre en el caso de Aloia, que se comenta más adelante. En Horta da Vilariça, Torre de Moncorvo, Bragança, en la «Fraga Amarela» se movían piedras para provocar la lluvia.[1306] En Santa Maria de Antime, Fafe, Braga, un pequeño monolito con el rosto de la santa sirve para atraer la lluvia.[1307] Más al sur, en Campo Maior, Portalegre, en la ermita de Nossa Senhora da Enxara, se guarda una piedra redonda que, en caso de sequía, se sumergía en el río hasta que lloviese, devolviéndose después a la ermita.[1308] Y a finales del siglo XVIII todavía los campesinos de la comarca de Britelo, en la margen izquierda del río Lima, conservaban una piedra a la que le daban la vuelta cuando deseaban tener lluvia y dejaban su cara inferior al aire y viceversa, cuando querían que hiciera sol, rito que se mantuvo hasta que un abad de la parroquia de São Bento de Ermelo, deseando terminar con una tradición que consideraba supersticiosa, mandó arrojar dicha piedra al río Limia.[1309]

1301 Alonso Romero, 2012, 179, etc.
1302 Hélias, 1975, 89.
1303 Cabal, 1984, 208.
1304 Cunha Brito, 1907; Santo, 1990, 32; Santos, 2013, 15.
1305 Santo, 1990, 32; Santos, 2013, 15.
1306 Santos, 2013, 6.
1307 Almeida, 1886: 218; Santos, 2013, 13.
1308 Santos, 2013, 26.
1309 Sarmento, 1998, 261.

También en Bretaña existía el rito de voltear las piedras con la intención de cambiar el tiempo atmosférico. Para conseguirlo, le rezaban a San Vio cuando se quería que lloviera o hiciera sol, pero al mismo tiempo tenían que darle la vuelta a una piedra.[1310] Y los agricultores de la isla de Guernsey, en el Canal de la Mancha, durante el mes de la siega, nunca movían ni trasladaban de lugar las piedras del campo para evitar que lloviera, pues durante la realización de esa tarea agrícola la lluvia era lógicamente muy temida. Por eso se decía que no se debía «molestar» a las piedras.[1311] También en los Pirineos franceses había una *pierre branlante* o *abaladoira* que se suponía que producía tormentas y lluvias cuando se la movía[1312] y en el departamento de Creuse, en el centro de Francia, había un menhir que temblaba cuando había truenos, lo que parece la inversión de una leyenda semejante a la anterior.[1313]

En Galicia, las mujeres de los pescadores de Fisterra, cuando veían aparecer el arco iris, levantaban un montón de piedras y recitaban unos versos para que con su desaparición se marcharan también las temidas lluvias que suelen acompañarle. Y cuando ese rito no surtía el efecto deseado, las mujeres creían que la más joven del grupo que efectuaba el rito se quedaría soltera para toda la vida,[1314] un tremendo pronóstico en los tiempos, todavía muy recientes, en los que la soltería era considerada casi como una maldición. Prácticamente lo mismo se hacía en las poblaciones costeras irlandesas donde los pescadores solían levantar un montón de piedras en las playas en las que tenían varadas sus embarcaciones. Actuaban así con la intención de obtener el viento adecuado para sus singladuras. Decían que ese montón de piedras representaba al duende o espíritu que les concedía el viento deseado.[1315] En Irlanda encontramos igualmente una curiosa costumbre campesina que también podemos incluir en esas prácticas propiciatorias. Los agricultores irlandeses de principios del siglo XX cuando veían que se aproximaba el día de Santa Brígida, el 1 de febrero, fiesta de la Patrona de Irlanda, tenían la costumbre de elegir al azar cualquier terrón de sus campos de labranza y darle la vuelta. Consideraban que esa acción favorecía la llegada del buen tiempo, muy necesario a principios de ese mes para el inicio de las tareas agrícolas de la temporada,[1316] pues correspondía a la festividad celta de *Imbolc*, que marcaba el final del invierno. Se trataba de un

---

1310 Hélias, 1975, 89.
1311 De Garis, 1986, 239.
1312 De Cambry, 1805, 200.
1313 Reinach, 2005, 44.
1314 González Fernández, 1989, 22.
1315 Kinahan, 1891, II, 260.
1316 Danaher, 1972, 13.

rito propiciatorio cuyo significado no podemos comprender sin su estudio comparativo, pues de otro modo parece simplemente una superstición absurda, al igual que la que realizaban también los irlandeses en el siglo XIX consistente en hacer girar determinadas piedras, algunas incluso depositadas sobre los altares de iglesias abandonadas y en estado ruinoso, como sucedía en la isla de Caher, frente a la costa del condado de Mayo, en Irlanda.[1317] Generalmente se realizaba ese rito con el fin de tener un tiempo lluvioso y también cuando se deseaba infligir algún mal a la persona a la que se odiaba o consideraba enemiga, generalmente de nacionalidad inglesa. A principios del siglo XVIII, en la capilla dedicada a San Columba, monje irlandés del siglo VI, situada en la pequeña isla de Fladda-chúain, al norte de Skye, en el archipiélago de las Hébridas, se conservaba una piedra redonda, de color azulado, que los devotos habían depositado sobre un altar del lado oriental de la capilla. Cuando los pescadores necesitaban vientos favorables, humedecían dicha piedra con agua, confiados en que así tendrían los vientos deseados. Esa piedra también se aplicaba al costado de las personas que tenían dolores abdominales, pues consideraban que poseía propiedades milagrosas. Según el autor que recogió estas tradiciones a finales del siglo XVII, esa piedra era tan estimada que incluso se utilizaba para pronunciar juramentos sobre ella.[1318]

Todavía en los años noventa del siglo XX se seguía realizando en Galicia un rito propiciatorio de la lluvia o del sol cuyos orígenes nos remiten a tiempos anteriores a la conquista romana y lo más sorprendente es que, según los que lo realizaban, esas piedras jamás habían dejado de obedecerles, facilitándoles la lluvia o el sol que les pedían.[1319] Esas piedras de la lluvia o del sol son pequeñas piedras de poco más de un metro de altura o fragmentos de antiguos menhires reutilizados con esos fines. Se llaman piedras de «la lluvia o del sol» dependiendo del fin que se les asigne, pues hasta hace poco, se tumbaban o se ponían de pie según se deseara que lloviera o hiciera sol. Después de colocar la piedra adecuadamente orientada hacia el este para que hiciera sol, se dirigían a ella diciéndole: *Pedimosche que fagas o que dexesamos: que traias a lus, que traias o Sol, que traias o calor; que nos fai moita falta*. Al terminar esta rogativa depositaban sobre ella un trozo de pan y lo mojaban con un poco de vino.[1320] Las piedras de «la lluvia o del sol» se utilizaban principalmente en la sierra de Avión (divisoria de las provincias de Pontevedra y Ourense). También

---

[1317] Logan, 1980, 111.
[1318] Martin, 1716, 166.
[1319] Trigo Díaz, 1992, 180.
[1320] Trigo Díaz, 1992, 193-194.

en algunos pueblos de Cataluña se conocían las propiedades mágicas de algunas piedras para producir lluvia. Los vecinos del lugar de Bot (Terra Alta, Tarragona) poseían antiguamente la piedra que llamaban *Piedra de la lluvia*. Era una piedra grande que se encontraba en la parte pedregosa de un campo. Para obtener la lluvia, los campesinos solamente precisaban tumbarla, cambiándola de lado; con ello obtenían agua abundante y decían que no cesaba de llover hasta que se la volvía a colocar en su estado primitivo. Esta práctica se realizó durante mucho tiempo, hasta que en cierta ocasión las aguas de una tormenta torrencial arrastraron la piedra hasta el río, perdiéndose para siempre.[1321] En la localidad de Saubusse, en la Gascuña, Francia, los campesinos utilizaban el fragmento de un miliario romano para ponerlo de pie cuando querían Sol, y lo tumbaban cuando deseaban que lloviera.[1322] Constantino Cabal en su obra «*Mitología asturiana*» menciona que en Saint Julien de Ratz, en el departamento francés de Isère, había una piedra en un campo cenagoso que los campesinos levantaban cuando necesitaban lluvia y la acostaban cuando ya tenían suficiente.[1323] El testimonio más parecido a esta práctica para cambiar el tiempo atmosférico lo encontramos descrito en la obra del Dr. Martin, publicada a principios del siglo XVIII, en la que se recogen las costumbres y creencias de los isleños de las archipiélago de las Hébridas. En Boreray, una de sus islas, había una piedra de unos dos metros de altura que tenía forma de cruz. Los nativos la llamaban *Water-Cross*, «Crucero del Agua», porque los antiguos habitantes tenían la costumbre de poner de pie esta especie de crucero para obtener lluvia y, cuando tenían la suficiente, lo dejaban tumbado en el suelo; pero esta costumbre, según el Dr. Martin, ya no se realizaba en el siglo XVIII.[1324] Parece evidente que el antiguo rito de levantar una gran piedra para conseguir que lloviera fue cristianizado con su transformación en crucero, aunque por lo que cuenta el Dr. Martin, ese rito ya había caído en desuso cuando él visitó esa isla a principios del siglo XVIII. Es decir, dejó de realizarse unos tres siglos antes que en Galicia, pues sabemos que en Galicia se continúan utilizando las «piedras de la lluvia y del sol» hasta la actualidad, aunque de forma más o menos discreta para evitar la actitud incomprensiva y desdeñosa de las personas incapaces de comprender el interés de este rito ancestral de enorme valor histórico y antropológico. En algunos casos estos ritos se realizaban en *pedras fitas* o *marcos*. La *Pedrafita do Monte Pedreira* (Xustáns, Ponte Caldelas, Pontevedra) tiene un agujero en medio en el que se vertía agua bendita para pedir la lluvia para el campo y

[1321] Amades, 1963, 300.
[1322] Sébillot, 1985, 148.
[1323] Cabal, 1987, 595.
[1324] Martin, 1716, 59.

111. *Pedra do Tempo,* O Incio, Lugo, con las piedras usadas como cuñas que sirven para alzarla.

también *APena do Sol* en Montoxo, Cedeira, A Coruña, debía servir para propiciar el tiempo, aunque no se conservan noticias precisas.[1325]

A principios del siglo pasado, en Vila Nova de Foz Côa (Tras-os-Montes, Portugal), cuando había una gran sequía, nueve doncellas iban en procesión hasta la ciénaga de Azinhate y allí le daban la vuelta a una pesada piedra, convencidas de que pronto caería la lluvia.[1326] Es una costumbre que también existía en algunos pueblos de Guadalajara. Por ejemplo, los campesinos de Alcoroches salían al amanecer el día de San Juan y se iban a los campos y, si

[1325] Moure, 2020, s.v. Cedeira. *Pena do Sol ou Pena Bendición*.
[1326] Leite de Vasconcellos, 1986, 93.

comprobaban que había rocío, entonces le daban la vuelta a las piedras, pues creían que así se evitaría el temido pedrisco.[1327] Con este rito podría relacionarse la costumbre que existía en Guadalajara y en Extremadura de recoger 7 piedrecitas mientras tocaba la campana de la iglesia y se guardaban en casa; cuando había amenaza de tormenta, se salía al exterior y se tiraban esas piedrecitas hacia lo alto en dirección a las nubes amenazantes, pues las granizadas eran muy temidas por los agricultores. En algunos pueblos esas piedrecitas, que se procuraba que fueran blancas, también se tiraban encima de los tejados.[1328] Si nos trasladamos a Asturias, comprobamos que también los pastores que tenían sus ganados en los prados de las montañas le rezaban a determinadas *piedras santas* con la esperanza de que desviaran las tormentas para evitar que los rayos hicieran daño a sus rebaños.[1329] Todas esas tradiciones ya habían sido condenadas en el Sínodo de Évora del año 1534 con un decreto en el que se ordenó que no se le diera la vuelta a las piedras ni se las lanzara al agua para que lloviera,[1330] tradición esta última que también se hacía en Armenia en el siglo pasado.[1331]

Uno de los casos más interesantes es la tradición conocida como *Pedra Dereita* o *Pedra do Tempo* (figs. 111 y 138), en el municipio de O Incio, Lugo,[1332] que todavía hemos podido observar. Esta *Pedra do Tempo* es una gran losa de pizarra de 1 m de altura aproximada por 15 cm de grueso que está situada junto a una charca de agua junto al lugar de la desaparecida capilla de Santa Mariña, en una zona de pastos en la que existe un gran conjunto de mámoas, en la zona limítrofe entre Sarria, Samos e Incio. Álvaro Pereiro, vecino de Buxán, oyó contar de sus abuelos que cuando la losa era alzada en posición vertical, lo que se hacía con ayuda de otras piedras menores a modo de cuñas, dejaba de llover, rito que solía efectuarse en primavera y de nuevo en septiembre, cuando la piedra era tumbada de nuevo sobre el suelo para que volviesen las lluvias, lo que en uno y otro caso se hacía siempre mientras se rezaban determinadas preces. Para que la *Pedra do Tempo* tuviera eficacia, se debían poner de acuerdo para levantarla o para tumbarla los vecinos de las cinco parroquias del contorno: las de Santa Cristina do Viso, Toldaos y Reboiro en O Incio, la de Loureiro en Sarria y la de Teibilide en Samos, *pero poucas veces funcionaba, porque era raro que se puxesen de acordo as cinco parroquias ao mesmo tempo*. Sin embargo, el rito todavía prosigue en la actualidad.

[1327] Alonso Ramos, 1993, 158.
[1328] Alonso Ramos, 1993, 157-160.
[1329] Concepción Suárez, 2002, 70.
[1330] Braga, 1986, II, 49.
[1331] Frazer, 1990, 305.
[1332] Alonso Romero, 2012; tradición todavía constatada el 22.9.2020. Agradecemos a Ana Filgueiras la información complementaria.

Sabemos que también existen en Galicia los llamados menhires de la lluvia y del sol con los que se realiza un ritual para cambiar el tiempo atmosférico; cuando se desea lluvia se tumba al menhir sobre su emplazamiento original. Si lo que se pretende es que brille el sol, en ese caso lo ponen de pie. Así se hacía a finales del pasado siglo XX con los menhires denominados el *Touzo* y la *Touza* en lo alto de la sierra de Faro de Avión (Ourense), que fueron partidos porque se creía que dentro tenían un tesoro[1333] (fig.112). Los dos fragmentos se unen verticalmente para que deje de llover y haga buen tiempo o se llevan hasta una charca cercana en la que se dejan tumbados para conseguir la lluvia.[1334] Ritos semejantes se conocen en Cerdedo-Cotobade y A Cañiza, pero no es una creencia exclusiva de Galicia, porque también hay tradiciones de este tipo en otros países del área atlántica, como Irlanda, Francia[1335] y otras regiones de Europa, por ejemplo, en las islas Hébridas, donde perduraron hasta el siglo XVIII.[1336]

112. *A Touza*, menhir para propiciar el tiempo, situado en lo alto de la sierra de Faro, Carballeda de Avia, Ourense.

En Galicia esas piedras climáticas prácticamente ya han dejado de utilizarse, salvo en algún caso aislado, no sólo debido al abandono de muchos cultivos, sino también como consecuencia de la labor que realizó la Iglesia por todas las parroquias, consiguiendo la desaparición o destrucción de muchas piedras climáticas, tras lograr los sacerdotes desviar su culto hacia las imágenes de los santos cristianos. Sin embargo, campesinos y pastores siguieron acudiendo a los lugares en los que tradicionalmente se realizaban esos antiguos ritos para cambiar el tiempo atmosférico. En lo alto del monte Aloia, en Tui (Pontevedra), hay dos piedras: *A Pedra do Sol* y *A Pedra da Agua*, pues sobre ellas se colocaba la

[1333] Fernández de la Cigoña, 2003, 10, 12, 35.
[1334] Alonso Romero, 2012, 165; *id*., 2017, 168.
[1335] Sébillot, 1985, 148.
[1336] Martin, 1970. 59.

imagen de San Julián según se deseara sol o lluvia. Durante ocho días se realizaban rogativas en la catedral de Tui, en las que participaban los vecinos de varias parroquias y, al llegar el noveno día, se organizaba una procesión que salía de Tui presidida por sacerdotes, para llevar la imagen de *San Xiao* (Julián) hasta lo alto del monte Aloia. La comitiva caminaba en medio de oraciones y de rogativas para pedir sol o lluvia, según fueran las necesidades del momento. Y al llegar a la capilla de San Xiao se daban tres vueltas a su alrededor con la imagen del Santo y después, si se deseaba que lloviera, se llevaba la imagen hasta *A Pedra da Auga,* desde la que se veía el mar. Pero si se quería que hiciera sol, se la llevaba a *A Pedra do Sol*, desde la que se veía el naciente. En el año 1719 el Cabildo prohibió la realización de este rito, pero no surtió el efecto que esperaba la Iglesia, pues esas rogativas se continuaron celebrando incluso en el siglo XX.[1337]

Otro ejemplo es *Nosa Señora da Eirita*, en Santo Estevo de Anos (Cabana de Bergantiños, A Coruña), asociada a una *Fonte da Santa* y a un monte granítico con una doble cumbre, la *Pena da Santa* (fig. 15), al norte, y la *Pena da Eirita*, al sur. La *Pena da Santa* tiene cubetas o *pías* producidas por diaclasas que se consideraban *pegadas da Santa*, esto es, huellas de las pisadas de la Virgen, cuya situación topográfica permitiría calcular el tiempo y precisar el calendario, pues ofrece una precisa alineación arqueoastronómica con la ermita que coincide con el orto del solsticio de verano. La Virgen da Eirita cristianizó una deidad, relacionada con una peña y una fuente sacras, que tenía poder para regular el tiempo meteorológico, como *San Xiao* en el Monte Aloia, o el caso citado de São Julião, en Viana do Castelo, Portugal. Cuando había necesidad de sol por exceso de lluvia, se realiza una procesión con la imagen de la Virgen hasta lo alto de la *Pena da Santa*, en cuya base se había aparecido, y se deposita esa imagen mirando al sol.[1338] Para obtener lluvia en época de sequía se va hasta la *Fuente da Santa* en procesión con la imagen de la Virgen, cuya cara y sus pies humedecen con un pañuelo,[1339] al tiempo que realizan una rogativa para pedir lluvia. Después se deja colgado el pañuelo sobre las ramas de las plantas alrededor de la fuente o en el muro que la circunda. A las aguas de la fuente santa le atribuyen también propiedades milagrosas para curar las afecciones cutáneas, motivo por el cual, el día de la romería, el 22 de septiembre, día del equinoccio de otoño, acuden multitud de fieles que padecen ese tipo de dolencias. Con pañuelos humedecidos frotan sus verrugas y otras patologías cutáneas; y después los dejan alrededor de la fuente en una planta o en el muro que la protege. Algunos dejan también un

[1337] Romero Rodríguez, 2002, 12.
[1338] LemaSuárez, 1998, II, 691-692.
[1339] Otero Cebral, ms., en Varela, 2005.

canto de cuarzo blanco entre las grietas del muro o arrojan un guijarro directamente sobre el manantial y también ofrendan monedas, aunque son más abundantes las chinas de cuarzo. Los campesinos del lugar utilizan igualmente esas aguas milagrosas para curar las enfermedades de las ubres de las vacas, a las que el día de la romería hacen dar varias vueltas alrededor de la iglesia en sentido opuesto al de las agujas del reloj.[1340] En esas tradiciones parece que se ha quedado detenido el paso del tiempo, pues han pasado muchos años desde que varios obispos, reunidos en el XVI Concilio de Toledo, celebrado el año 693, amonestaron a los campesinos, que *engañados por diversas persuasiones, se convierten en adoradores de los ídolos, veneradores de las piedras, encendedores de antorchas, y rinden culto a los lugares sagrados de las fuentes y de los árboles, y se hacen augures o encantadores, y otras muchas cosas que sería largo de narrar*.[1341] Esas censuras iban especialmente dirigidas a los que vivían *en el mismo fin del mundo*, como leemos en las condenas, que poco más de cien años antes habían realizado otros obispos en el I Concilio de Braga, del año 561, en el que se dirigen a *los hombres ignorantes, que habitando en el mismo fin del mundo y en las últimas regiones de esta provincia, no han podido adquirir ninguno o muy pequeño caudal de verdadera doctrina*.[1342]

También se conocen en otras áreas atlánticas piedras que conceden la lluvia cuando sobre ellas se realiza una ofrenda de agua y se pronuncian ensalmos propiciatorios. Por ejemplo, sobre la piedra llamada *Red Altar*, que se encuentra en la cima del Tarn Dulyn, en Snowdon, Gales, se solía verter agua cuando se deseaba que lloviera.[1343] Un rito parecido se efectuaba también en la piedra *Kempock Stone*, cerca de Gourock, en el estuario del Clyde, Strathclye, Escocia, de la que se conservan testimonios ya del siglo XVII.[1344]

Con estas costumbres se puede relacionar igualmente una interesante tradición semejante que existía en la antigua Roma, donde se veneraba el *Lapis Manalis* («la piedra que mana»), una piedra utilizada para el rito del *Aquaelicium* o «llamada a las aguas» (Fest. s.v. *manalis*), que servía para propiciar la lluvia. Cuando los romanos tenían necesidad de lluvia en tiempos de sequía, los pontífices y magistrados llevaban esa piedra desde el templo de Marte situado en la *Porta Capena,* donde se conservaba habitualmente, hasta al monte Aventino, donde,

---

1340 Almagro-Gorbea *et al*., 2019. Nuestro agradecimiento por su valiosa información a Perfecto Pastoriza Rame, de 85 años y vecino de Eirita (10.3.2020).
1341 Vives, 1963, 498.
1342 Vives, 1963, 66.
1343 Radford y Radford, 1978, 97; Bord, 1982, 44.
1344 Dalyell, 1834, 248; Bord y Bord, 1976, 173-174.

tras hacer ofrendas a Júpiter, se vertía agua sobre ella para provocar la lluvia que se necesitaba.[1345]

En algunos lugares, como en la península de Barbanza, la costumbre ancestral de utilizar piedras o peñas para alterar las condiciones atmosféricas se trasladó a los llamados *cruceiros de capela*, porque en su parte superior tienen una pequeña hornacina en la que se colocan las imágenes de los santos o de las vírgenes más veneradas en la comarca. Y según sean las condiciones atmosféricas que se deseen para las necesidades agrícolas, los campesinos giran las imágenes en la dirección tradicional por la que los vientos predominantes suelen traer las lluvias o los días despejados. Sin embargo, en el pueblo de Borneiro, en Cabana de Bergantiños (A Coruña), para conseguir controlar el estado del tiempo atmosférico se simplificó ese rito tradicional modificando la estructura de los llamados cruceros «climáticos» de las encrucijadas. Esta modificación consistió en transformar en piedra giratoria el brazo horizontal de su cruz, convirtiéndolo así en lo que llaman un *cruceiro viradoiro*, al que se orienta según la dirección espacial de donde se desea que venga el estado climático del día.

Con el transcurrir del tiempo, tras la construcción de ermitas cristianas en los promontorios de la costa de Galicia, el rito de darle la vuelta a las piedras para cambiar el tiempo atmosférico se mantuvo vigente en esas ermitas, levantadas precisamente en los cabos o en lugares elevados de la costa con el fin de cristianizar los acantilados y rompientes frente a las cuales era más peligrosa la navegación, sobre todo en los tiempos en los que la mayoría de las embarcaciones tradicionales seguían navegando a vela. A esas ermitas solían acudir los pescadores o algún familiar con la intención de cambiar el viento contrario o tempestuoso que impedía el regreso de las naves a sus puertos de origen. La ermita del monte de Santa Tegra, en A Guarda (Pontevedra), sobre un importante castro, era el lugar en el que con más frecuencia se solía realizar ese rito, pues a ella acudían también los pescadores portugueses que navegaban a vela y necesitaban el viento adecuado para regresar a su país.[1346] Varaban sus embarcaciones en el pequeño puerto de A Guarda y subían caminando hasta la ermita de Santa Tegra para rogarle a la Santa que les enviara el viento del norte que necesitaban para seguir el rumbo sur con destino a Portugal. *Havia a crença entre êles que uma telha virada na capela de Santa Tecla fazia melhorar o tempo mudando o vento para norte - vento da pôpa – que facilitava o regreso a Portugal*.[1347] La oración que solían rezarle era la siguiente:

[1345] Riesco Álvarez, 1993, 106-111; Marco Simón, 2017, 186.
[1346] Alonso Romero, 1986.
[1347] Santos Junior, 1933, 119.

Minha rica Santa Trega,
dai-nos ventinho da pôpa,
que nos queremos ir embora
e temos a vela rôta.[1348]

Después se subían al tejado de la ermita y le daban la vuelta a una teja porque creían que así se favorecía el cambio de viento. Esta tradición la realizaban también las mujeres de los pescadores de la ría de Arousa en la capilla de *San Alberte* (figs. 54 y 152) en Santa Uxía de Ribeira, A Coruña, a la que igualmente acudían las jóvenes para tirar una piedra a su tejado o a la ventana de su ábside con la esperanza de obtener el matrimonio, como ya se ha comentado al analizar este rito propiciatorio.

Lo más probable es que la construcción de pequeñas iglesias en las colinas frente al mar o en los cabos la haya motivado la necesidad de cristianizar el antiguo rito de darle la vuelta a las piedras de esos promontorios para pedir viento o la mejoría del tiempo reinante, proceder que en la Antigüedad estaba dedicado a las divinidades de ultratumba. La teja sustituyó a la piedra, pero el ritual se mantuvo casi hasta nuestros días. En todas esas referencias etnográficas que hemos visto se resalta la necesidad de disponer de una piedra para conseguir el viento o la lluvia que se desea. Para conseguirlo, hay que alterar su posición natural sobre el terreno u ofrecerle una libación de agua o una ofrenda.[1349] Cuantas más piedras se volteaban más posibilidades había de obtener lo que se pedía. Como herencia de esa ancestral creencia quedó en la lengua gallega la expresión *non deixar unha pedra por mover*,[1350] que hace referencia a la necesidad de poner todo el empeño y los medios necesarios para conseguir el fin que se desea.

En los *Outeiros de Catadoiro*, en Montillón de Arriba (A Estrada, Pontevedra), hay un conjunto de cuatro grandes peñas hasta las que se iba a realizar una rogativa. Cuando hacía mal tiempo y se necesitaba sol, los vecinos iban en procesión con el sacerdote y la imagen de San Benito. Y cuando se necesitaba agua, dicha procesión se realizaba hasta la fuente de San Bieito (Benito) o hasta una capilla que había a orillas del río Umia para mojar la imagen del santo. *Cando os veciños desexan que chova levan o San Bieito tamén en novena e móllano na fonte do seu mesmo nome… hai tempo que non se atreven a mollalo moito xa que nunha ocasión choveu tan forte que lles*

[1348] Santos Junior, 1933, 120. Alonso, E., 1980, 257.
[1349] Alonso Romero, 2013, 99 s.
[1350] Rodríguez González, 1960, *v.* pedra.

arroiou todas as leiras, entón os maiores traspasáronlles máis ben o asunto aos rapaces dicíndolle, que lle mollen soamente os pés cun pano mollado... por se cadra.[1351] También a menos de 1 km al noroeste de Cambre (A Coruña) se encuentra la *Pedra de Nosa Señora de Amil*, que tiene en la parte superior una pila con forma de cama pétrea y varias cruces y *coviñas*. En los meses de sequía se solían realizar procesiones de rogativas hasta esa *Pedra* para que cambiara el estado atmosférico del tiempo con la aparición de la ansiada lluvia.[1352]

La circunstancia de que haya también algunas piedras climáticas con petroglifos induce a pensar en la posibilidad de que esos grabados rupestres se hubieran realizado con el fin de obtener determinadas condiciones atmosféricas. Ese es el caso, por ejemplo, de la *Pedra do Sol*, en el castro de Cerdeira (Allariz, Ourense), llamada así por tener cuatro círculos concéntricos mirando al naciente, como si quisieran marcar el curso del Sol hasta su puesta. Es una composición parecida a la que vemos en los círculos concéntricos de la *Pedra que Fala*, en Fecha, Santiago de Compostela.[1353] La posibilidad de que esos grabados se hubieran realizado con fines mágicos para conocer las condiciones climáticas se refuerza con la existencia de los ritos que en el siglo XVI realizaban los sacerdotes que actuaban como conjuradores en lugares altos. La finalidad era *estar más cerca de las nubes y demonios,* pues a ellos se achacaban los desperfectos que causaban las granizadas en los campos de cultivo. Para conseguir alejarlas de la parroquia, los curas trazaban círculos en el suelo y se metían dentro, pues decían que veían a los demonios y, para alejarlos, les tiraban un zapato y pronunciaban conjuros. Y así intentaban *echar la nube fuera de su término y que cayga en el de su vezino o en tal lugar o parte señalada*. También dice fray Martín de Castañega a principios del siglo XVI, del cual extraemos esta información, que *para estas cosas tienen unos conjuros supersticiosos compuestos de algunos ignorantes repetidores (y por excelencia los tienen si estan escriptos en pargamino virgen) en que estan muchas partes del canon de la missa y las palabras sacramentales, porque piensan que, como en aquellas palabras convierten el pan en el cuerpo de Jesu Christo y el vino en su sangre, assi con aquellas palabras consagran la nuve y la piedra convierten en agua. Ensartan sin orden y sin concierto multitud de palabras y dizen haziendo los signos como amenazando la nuve: «Per ipsum crucem +, et cum ipso cruce +, et in ipso cruce +. Si ergo me queritis sinite hos abire, titulus triumphalis, miserere nobis». E añaden con una confusion Babilonica: «Elie*

[1351] Reímondez Portela, 2007, 366.
[1352] Fernández de la Cigoña e Núñez, 2003, 87.
[1353] Rivas Quintas, 1985, 136.

eli lamazabathani; agla, aglata, tetragranmaton, adonai, agios, otheos, ischiros, athanatos, eloim», y quantos nombres hebraycos y griegos e incognitos pueden hallar como si en los vocablos que no entienden se encerrassen mayores secretos y misterios y touviessen mas virtud.[1354] A título comparativo, con respecto a la intervención cristiana en los antiguos ritos hídricos de otros países, es muy llamativo el rito que se realizaba en el Finistère bretón y en el departamento francés de Creuse, en Nueva Aquitania. Con el fin de conseguir la tan ansiada lluvia en épocas de sequía, los campesinos dejaban ofrendas en las cazoletas de algunas piedras, pero también las llenaban de agua, bendecida previamente por el sacerdote y después la revolvían con un palo al tiempo que pronunciaban una oración.[1355] En realidad, era un rito muy antiguo, pues en el libro *Malleus Maleficarum*, del siglo XV, en el que se condenan diversas actividades brujescas, se acusa a las brujas alemanas de producir lluvias y granizadas revolviendo el agua que vertían en un hueco.[1356] Y en la Antigüedad, según cuenta Pausanias en el siglo II d.C., cuando había una gran sequía en la Arcadia, el sacerdote del templo de *Zeus Lykaios* suplicaba al dios que les enviara la lluvia y para conseguirla revolvían el agua de una fuente con una rama de roble.[1357] Es probable que el dicho tradicional «bailarle a uno el agua», que significa «adular a alguien con fines interesados, con diligencia y agasajo»,[1358] proceda de esa antigua práctica de propiciar al *numen* de las aguas, al que en Galicia llamaban *nubeiro* y en otras localidades *tronante*, *negrumante* y *tempestario*, además de otros nombres ya olvidados.

Otro rasgo arcaizante que observamos en las tradiciones relacionadas con el cambio del tiempo se encuentra en la necesidad de ascender a lo alto de los montes para realizar en ellos cultos que actualmente se realizan en honor de un Santo o de una Virgen. Esa práctica de subir a los montes se realiza con la intención de acercarse a la divinidad celeste. *Su acercamiento al cielo la imbuye del hondo significado religioso de las regiones atmosféricas superiores de los círculos celestes, podríamos decir según la concepción priscilianista. Punto de contacto entre el cielo y la tierra, por ella puede realizarse el paso entre las diferentes regiones cósmicas. Por eso, la sacralización mediante los ritos ascensionales debe su razón de ser a que introduce al que los practica, al Hombre, en las regiones celestes superiores, haciéndole*

1354 Castañega, 1529, en Muro Abad, ed., 1994, cap. XIX.
1355 Sébillot 1902, 103.
1356 *Malleus Maleficarum,* II, 338, 512.
1357 Pausanias, VIII,38,4.
1358 Iribarren, 1994, 89.

transcender de su pura condición humana.[1359] En el Concilio de Zaragoza, celebrado el 4 de octubre del año 380, se condenaron en varios cánones varias prácticas priscilianistas, entre ellas las que realizaban los campesinos entre el 17 de diciembre y el 7 de enero. Consistían en no asistir a la iglesia, pues permanecían en sus casas o se iban a *los montes en donde andaban con los pies desnudos*.[1360] La práctica ascética priscilianista de subir a los montes para orar fue probablemente el origen más inmediato del ritual tradicional de los llamados *clamores*, que eran procesiones con preces y rogativas que se hacían en algunos montes, casi siempre por la noche, según nos cuenta Barros Sivelo a finales del siglo XIX: *En los días que solemniza la iglesia católica, y con generalidad en las vísperas de los patronos de cada pueblo, vénse, en lo más culminante del monte, infinidad de luces que se dirigen al pináculo más encumbrado, siguiendo al compás de la gaita una marcha lenta. Esta ascensión procesional se realiza con bastante orden y silencio. Llegando al punto designado, todos los asistentes forman círculo, permanecen en silencio mientras dura el disparo pirotécnico, sosteniendo cada uno su luz en la mano. Terminado el disparo de los voladores, aquel pueblo que subió iluminando el monte sin más objeto que una costumbre, cuyo origen desconoce, se presenta en la puerta del párroco que los obsequia con algún refrigerio*.[1361] Esta celebración popular de los *clamores*, en la que se ve implicada la figura del sacerdote, ya había sido condenada por la Iglesia algunos siglos antes. El Sínodo de Braga del año 1477 condenaba «*Ir celebrando missas nos campos e aos pees das arvores e em outros lugares desonestos e de grande periigo por causa das chuivas, ventos e tempestades e doutros inconvenientes que muitas veces sobreveen... E se acontecer que ajam de fazer algûas procissões ou clamores aos montes nem aos outros semelhantes lugares, mas vãao aas egréjas e mosteiros e santuarios que son lugares pera orar e ally clamen e orem a Deus*».[1362] Sin embargo, los *clamores* continuaron celebrándose durante muchos años, hasta que acabaron por ser veladamente aceptados por la Iglesia, como se deduce del texto de Barros Sivelo que acabamos de leer.[1363] Las rogativas con fines climáticos tienen en Galicia una larga tradición, pues ya en el año 912 el obispo Sisnando I menciona las rogativas o *clamores* que se realizaban en el Pico Sacro, cerca de Santiago de Compostela. Por eso en Galicia se conocen piedras que llevan el nombre de

---

[1359] López Caneda, 1966, 183.
[1360] López Ferreiro, 1878, 41-42.
[1361] Barros Sivelo, 1875, 66.
[1362] *Synodicon Hispanum*, 1982, 117.
[1363] Alonso Romero, 1994, 266.

clamadoira, *chamadoira* o de *clamoribus,* porque hasta ellas llegaban las procesiones de las *ladaiñas* o rogaciones.[1364] La antigua costumbre de tiempos de Prisciliano de subir a los montes pervive actualmente en algunas romerías gallegas en las que se ven fervientes devotos que caminan largos trechos descalzos el día de la fiesta del Santo o de la Virgen que se conmemora en la romería; práctica que condenaron algunos sacerdotes del siglo XVIII porque veían que después de realizar ese sacrificio pasaban el resto del día festivo bailando y disfrutando de la fiesta. De esas censuras quedan testimonios, como el del sacerdote jesuita Pedro de Calatayud, que estuvo en A Coruña y en otros lugares de España en misiones evangelizadoras, y que opinaba que *«las Romerías conforme las aveis desfigurado con vuestra luxuria, é impudencia, no tanto son Romerías, como 'Ramerías'»*.[1365]

A principios del siglo pasado, se decía que en una de las cumbres de la sierra de A Capelada (A Coruña), situada sobre A Veiga*,* había una peña, llamada *Penido do Medio*, que tenía una misteriosa grieta.[1366] Esa peña, a la que se ha hecho alusión entre las peñas maléficas, tenía muy mala fama entre los campesinos, porque se creía que engendraba vientos malignos que destruían las cosechas, según la noticia recogida por Federico Maciñeira que evidencia la perduración de antiguas creencias en *númenes* protectores de las actividades agrícolas.[1367] Este testimonio legendario documenta la creencia, en el imaginario gallego, de personajes cuyos orígenes están en mitos indoeuropeos, como ocurre en Irlanda, donde se cree en un ser imaginario, que los campesinos llamaban el *Hombre del viento*, muy parecido al *Nubeiro* de Galicia. Moraba bajo tierra y, cuando llegaba los últimos días del otoño, salía por un profundo agujero y provocaba violentas ráfagas de viento que derribaban los almiares y esparcían la paja por el campo y también se contaba que tenía un gran fuelle que utilizaba para dirigir a su antojo las tormentas.[1368]

De muy atrás en el tiempo viene la creencia en los espíritus que habitan en determinadas piedras y que salen de su interior por su voluntad o también cuando se los propicia para que así ocurra. Esta creencia nos remite al episodio mitológico que narra la lucha de Heracles con los vientos *Calais* y *Zetes*, hijos de Bóreas, el viento del Norte. Heracles consiguió vencerlos en la isla de *Tinos* (Tenos) del Mar Egeo y después colocó sobre su tumba una gran peña balanceante,[1369] de

---

1364 Ferro Couselo, 1952, 36.
1365 De Calatayud, 1737, 240.
1366 Maciñeira, 1921, 43; Taboada, 1982, 166.
1367 Maciñeira, 1921, 40; Carré Aldao, 1935, 715.
1368 Ó Hógáin, 1995, 39.
1369 Graves, 1969, II, 228.

manera que sus espíritus quedaron retenidos en esa peña oscilante, que se mueve como lo hacen las piedras de *abalar* gallegas, la citada *pierre branlante* de los Pirineos o las llamadas *Logan Stones* de Cornualles (Inglaterra), a las que los fervientes creyentes en sus virtudes propiciatorias intentan mover para que la divinidad que habita en ellas les conceda lo que piden. Y se alegran al comprobar que las piedras realmente se mueven a pesar de su enorme tamaño, lo que se interpreta como una respuesta positiva a las peticiones que se les formulan. El hecho de mover la roca oscilante de *Calais* y *Zetes* equivalía a propiciarlos para que los vientos salieran al exterior y ayudaran a las naves a seguir sus rumbos. También se cuenta en los mitos clásicos que el dios Zeus tenía a los vientos confinados en una isla rocosa bajo el control de Eolo, la divinidad suprema de los vientos. Y cuando Eolo quería que algún viento soplara, entonces perforaba con la punta de su lanza los acantilados de la isla en cuyo interior tenía encerrados a los vientos y estos salían impetuosos hasta que Eolo decidía taponar el orificio que había abierto para darles salida.[1370]

En el antiguo mundo grecorromano, además de invocar a los vientos moviendo las piedras balanceantes para darles salida, también se los propiciaba con libaciones que se efectuaban sobre las piedras, pues en esos tiempos se consideraba que los vientos eran divinidades subterráneas, que salían al exterior cuando se le pedía ayuda, al igual que lo hacían las almas de ultratumba, que, al ser propiciadas, se convertían en divinidades celestes. De ahí que su veneración y su culto necesariamente tenía que ser ctónico, es decir, un culto dedicado a los muertos.[1371] Restos de esas viejas creencias se mantenían todavía en el siglo XIX en la costa asturiana y en la santanderina, en donde se creía que las tempestades las causaban las almas en pena.[1372]

Creencias parecidas procedentes de un ancestral tronco común indoeuropeo y también ritos relacionados con las piedras climáticas se seguían realizando en Irlanda y en Escocia a principios del siglo XIX, sobre todo en el mundo marinero de los pescadores y de los navegantes, cuyas vidas dependían con frecuencia de los vientos que impulsaban sus embarcaciones de vela y que a veces causaban tremendas tempestades que provocaban trágicos naufragios.[1373] De ahí que en ese mundo marítimo hubiera que estar siempre en alerta y pendientes de los caprichos de los vientos destructivos y de las ventajas de los propicios. Ya en el siglo XVI, cuando los viejos lobos de mar hablaban con la joven marinería, les

---

[1370] *Odisea*, I, 1; *Eneida*, I, 142-5, en Graves, 1969, 160.
[1371] Harrison, 1960, 67-68.
[1372] Cabal, 1987, 26.
[1373] Alonso Romero, 1996, 53 s.; *id*., 2012, 218 s.

113. *Marco do Vento* en el Monte do Seixo, A Lama, Pontevedra.

decían: *¿por ventura no es viento tu vida, pues en la galera tu principal oficio es hablar del viento, mirar el viento, desear el viento, esperar el viento, huir del viento o navegar con el viento? ¿Por ventura, no es viento tu vida, en que si es contrario no puedes navegar, si es largo y rezio has de amainar, si es escasso as de remar, si es de travesía has de huir, si es de tierra no le has de creer, de manera que no será levantar falso testimonio dezir a uno «andad para viento» pues vivís con el viento?*[1374] Con esas condiciones de vida no sorprende que hasta hace muy pocos años los pescadores de Baiona (Pontevedra) dijeran que *o mariñeiro ten vida de ángel: o vento o leva e o vento o trae*. Pues, como dice Saralegui y Medina, del que extraemos este adagio, *no puede ser más clara su dolorosa ironía. El viento, terrible azote de los mares y de los que lo surcan, es causa determinante de la felicidad del nauta*.[1375] Así se explica también el temor que le tenía la gente de mar en Galicia a las terribles galernas que solían generarse en la primavera en

[1374] Guevara, 1972, 20.
[1375] Saralegui y Medina, 1917, 169.

torno al 29 de abril, fiesta de Santa Catalina. Por eso las llamaban *cordonazo de Santa Catalina*. Cuando las condiciones climáticas auguraban su aparición se recomendaba que se tomaran precauciones para evitar riesgos, comportamiento que quedó recogido en el siguiente aforismo: *Andar barquiños, andar agiña, non vos colla o cordonazo de Santa Catalina* («Moveos barquitos, moveos rápidamente para que no os coja el temporal de Santa Catalina»).[1376] Los pescadores le tenían miedo también a los temporales que suelen aparecer con la llegada del otoño, cuando aparecía el que llamaban *cordonazo de San Francisco de Asís*, porque generalmente coinciden con el día de su fiesta el 4 de octubre.

En Galicia existen otras muchas peñas relacionadas con el tiempo atmosférico. Entre ellas se puede citar el *Marco do Vento* (figs. 113 y 144), en el Monte do Seixo, A Lama, Pontevedra, del que se cuenta que la *pedrafita* que allí se yergue se consideraba antiguamente que era el lugar donde giraba el viento.[1377] A otra peña con un altar, cercana al cabo de Fisterra, se iba en procesión cuando hacía falta lluvia, y al decir misa, llueve.[1378] Más conocida es la *Con da Ventureira* (fig. 52A), de Sanxenxo, en Pontevedra, a la que ya se ha hecho alusión, lo mismo que a la *Pedra das Treboadas* («de las tormentas») (fig. 104), de San Xoán de Cova, como también a las *Penas de Rodas* de Outeiro de Rei (fig. 106). También es bien conocida la citada *Pedra Mazafacha* (figs. 9 y 114), en el monte Xalo, Cerceda,[1379] A Coruña, de la que se cuenta que en la noche del solsticio de verano se juntaban en ella las brujas de la zona en un aquelarre para decidir qué tiempo iba a hacer en los valles circundantes. Es un gran bolo de granito que servía para atraer y ahuyentar la lluvia, pero también anuncia lluvia si aparece mojado. Ese mismo fenómeno ocurre con otras «piedras lloronas», que anuncian lluvia cuando están húmedas. Una de éstas es la impresionante *Pena da Moura* (fig. 25), de más de once metros de altura, a la que ya se ha hecho referencia entre las peñas numínicas. Situada en el alto de la Serra do Bocelo, según una leyenda de Sobrado (A Coruña), la trajo una *moura* sobre su cabeza, pero los lugareños la utilizan como barómetro, ya que predice la llegada del invierno cuando aparece humedecida, como recoge un dicho popular conservado hasta la actualidad: *xa chegou o inverno a Pena da Moura*.[1380]

[1376] Saralegui y Medina, 1917, 73.

[1377] Consultado el 10.10.2020, de https://image.slidesharecdn.com/lendaspedras-141225035409-conversion-gate01/95/lendas-pedras-52-638.jpg?cb=1452339375.

[1378] Esmoris, 1957, 113, Taboada, 1982, 165.

[1379] Taboada, 1982, 165.

[1380] Río López, 1986, 26.

114. *Pedra Mazafacha*, Monte Xalo, Cerceda, A Coruña.

PIEDRAS DE ENTRONIZACIÓN Y TRONOS RUPESTRES

Desde hace algunos años han atraído la atención de los investigadores algunas peñas con grabados de podomorfos que se consideran asociadas a ritos de entronización, un tema que ha estudiado con particular interés Marco V. García Quintela y su equipo,[1381] estudios que han suscitado algunas controversias.[1382] En todo caso, la forma y también las funciones y ritos conexos aconsejan diferenciar las *peñas con podomorfos* de los *tronos rupestres*, aunque unas y otros pudieran responder a funciones relacionadas, en algunos casos, con ritos de entronización regia.

En Galicia, Marco García Quintela y su equipo[1383] han estudiado diversas peñas sacras con podomorfos que han interpretado como «peñas de coronación».

[1381] García Quintela ySantos Estévez, 2000; *iidem*, 2008; *iidem*, 2010; etc.
[1382] Llinares, 2009; Bermejo, 2016; Bermejo y Romaní, 2014, 591.
[1383] García Quintela y Santos Estévez, 2000, 8 s., fig. 3.

Los ejemplos no son numerosos, en especial si se comparan con los de Portugal.[1384] Por ejemplo, entre las rías de Vigo y Baiona, en Monteferro (Panxón, Nigrán, Pontevedra), en un lugar con amplia visibilidad hacia el este y el sur, hay una peña con 6 podomorfos en huecorrelieve con los dedos representados, asociados a petroglifos concéntricos y cazoletas de la Edad del Bronce. Frente a ella debió haber otra en Cabo Home, donde se ha señalado otro podomorfo, que no está bien confirmado. La *Pedra da Moura*, en Fragoselo, Vigo, ofrece un pie izquierdo sin dedos. En el valle del Miño, cerca del límite entre los municipios de As Neves y Arbo, la acrópolis del Castro de San Martiño, que es un lugar muy destacado y con gran dominio visual, hay otro podomorfo del pie izquierdo orientado a occidente. También en Campo de Matabois, en Caneda, Campo Lameiro, Pontevedra, en una peña destacada que ofrece numerosos grabados de la Edad del Bronce con círculos, figuras zoomorfas y armas, hay un pie derecho sin dedos de espaldas a Campo Lameiro. Todavía es más destacable una peña situada en el centro del llano de *A Ferradura*, San Pedro de Trasalba, Amoeiro, Ourense, con numerosos petroglifos, como herraduras, círculos, cazoletas, y más de 10 podomorfos, pues ofrece una destacada ubicación topoastronómica.[1385]

Estas peñas con representaciones de podomorfos destacan en su entorno inmediato a pesar de ser generalmente aplanadas. Las de *Pedra da Moura* y Monteferro se asocian a petroglifos de la Edad del Bronce, pero generalmente se relacionan con castros y petroglifos de la Edad del Hierro, en los que aparecen asociados a piletas y cazoletas y a herraduras, huellas de animales, serpentiformes, cruces, etc. Desde el punto de vista ritual, es interesante observar que ocupan lugares con amplia visibilidad, donde se domina el valle o el territorio circundante. En algunos casos los podomorfos parecen estar orientados hacia los puntos cardinales, hacia castros próximos o hacia determinados puntos del paisaje, de acuerdo con la orientación «mágica» del territorio comentada al analizar las peñas sacras relacionadas con el calendario. También se ha señalado el predominio del pie izquierdo sobre el derecho y, en las escasas representaciones de ambos pies, uno suele representarse descalzo, detalle que se relacionaría con el rito del monosandalismo.[1386]

Entre estas peñas con podomorfos se podría incluir la interesante *Pena da Elección*, que todavía se conserva, rodeada de tojos casi impenetrables, en

---

[1384] Coimbra, 2008; Moreira y Bethencourt, 2018, fig. 14; Moreira, 2018.

[1385] Dos podomorfos en hueco de distinto tamaño localizados en el Castro de San Roque, que domina la ría de Viveiro, en una peña casi en forma de trono situada frente a la entrada de la cueva del Santo parecen responder a una mistificación reciente.

[1386] Delpech, 1997; García Quintela, 2003; García Quintela y Santos Estévez, 2000, 15.

Cabanas, A Coruña, cerca del Castro do Couto o de Caribio, en un destacado lugar que tendría gran visibilidad sobre la desembocadura del río Eume (fig. 115). Según la tradición popular, en esta peña se celebraba la investidura mítica de un rey de los *mouros* o, según otras versiones, de los alcaldes,[1387] pues *«antigamente, nesa pedra, elexíanse ós alcaldes, no alto da pedra existe a figura d'un pé, acarón da pedra hai una tumba, na noite de San Xoán oíase tocar a un gaiteiro».* Según el ritual, se debía poner un pie sobre una pareidolia podomorfa situada en la cumbre de la peña y, seguidamente, se debía sentar en un trono pétreo.[1388] Otro rito parecido existía en Vigo en el siglo XVI, pues el *Procurador General de Mar*, uno de los dos procuradores de la ciudad, tenía que ser nombrado sobre *A Pedra*[1389] para que su cargo tuviera validez. Otro testimonio más antiguo procede de Melide, Lugo. La *Historia del Apóstol Santiago* que publicó Mauro Castellá Ferrer en 1610[1390] recoge una interesante tradición, de la que se hace eco Marcelino Menéndez Pelayo.[1391] En época altomedieval, en el Campo de Melide, ante un ataque de los moros para cobrar el tributo de las cien doncellas, se nombró un caudillo del ejército por insaculación o sorteo *«y sobre una gran piedra que estaba en medio del campo, de que poco ha se ha hecho el altar de la ermita de San Sebastián, que está a la entrada de la villa, echaron suertes con unos dados»,* pues era el «*lugar diputado para estas juntas*». El testimonio de esta «piedra de elección» se puede relacionar con la pervivencia en Melide hasta el siglo XIII de un rey de origen celta, que firma un diploma tras el rey de León y Galicia, como *Rex de [Terra de] Melide*.[1392] Parece lógico relacionar este rey de Melide con esa «peña de elección», que era el «lugar diputado para estas juntas», hasta que dicha peña fue destruida al utilizarla como altar en la vecina ermita de San Sebastián, probablemente para cristianizar esa tradición pagana que debía proceder de la Antigüedad.

115. *Pena da Elección* con un podomorfo, Iris, Cabanas, A Coruña.

1387 Santos-Estévez, 2008, 183-184.
1388 García Quintela y Santos, 2000, 22 s.; *iidem*, 2008, 195 s., 317 s.
1389 Santiago y Gómez, 1896, 290, 292.
1390 Castellá Ferrer, 1610, fol. 242v.
1391 Menéndez Pelayo, 1911, 121; Peña Graña, 2004a.
1392 Pena Graña, 2004b, 94.

Los casos señalados indican la relación de peñas con podomorfos con ritos de entronización, pero los podomorfos se extienden por todo el mundo,[1393] como las pareidolias podomorfas, que no son exclusivas de ritos de entronización, sino que se interpretan como huellas de seres míticos e incluso como símbolos sexuales o apotropaicos,[1394] además de que los podomorfos en las culturas antiguas del Mediterráneo muchas veces eran exvotos dejados en santuarios por los devotos como testimonio de su presencia.[1395] En la Península Ibérica, como en gran parte de Europa occidental, esas huellas muchas veces se atribuyen a seres míticos o mítico-históricos, en nuestro caso a los «mouros», así como a personajes sacros cuando han sido cristianizados, como ocurre en el País Vasco.[1396] Además, hay que tener en cuenta el significado de la propia peña sacra en la que están grabados, que, de forma genérica, se puede considerar como una peña onfálica y, como tal, símbolo del *numen* ancestral, por lo que su significado es complejo y se añade a la complejidad simbólica de los podomorfos. A ello se suma que los podomorfos han sido reinterpretados en culturas posteriores, como evidencian su cristianización, por lo que su interpretación aconseja atenerse a los paralelos más próximos y mejor analizados.

En el norte y centro de Portugal se conocen más de 200 podomorfos,[1397] calzados y descalzos, en su mayoría orientados al ocaso solar del solsticio de verano, por lo que se han relacionado con cultos solares asociados al dios *Lug*. Se han datado desde el Calcolítico Final hasta la Edad del Hierro, en que alcanzan su apogeo, y su tamaño ha llevado a asociarlos a ritos de iniciación de la *iuventus*,[1398] como se ha propuesto en la zona alpina.[1399] Sin embargo, en el santuario rupestre de Panóias[1400] se han interpretado como exvotos o como indicios de entronización, lo que da idea de las dudas que plantean, mientras que en Eira de Piódão se ha supuesto que se grabarían en agradecimiento o como testimonio de la participación en fiestas y «romerías» ancestrales propiciatorias de fertilidad, en especial del solsticio de verano. Estos grabados podomorfos también aparecen en las tierras silíceas de Zamora y Salamanca hasta Cáceres,[1401] donde algún caso se ha relacionado con ritos de entronización real, como la

---

[1393] Debrez, 2015; Pedrosa, 2000; Bertilsson, 2013; *id*., 2014.
[1394] Achrati, 2003; *id*., 2015, 391 y 396.
[1395] Dunbabin, 1990; Arcà, 2015, 382 s.; Gavaldo, 2009, 299–304.
[1396] Erkoreka, 1995.
[1397] Coimbra, 2008; Moreira y Bethencourt, 2018, fig. 14.
[1398] Moreira, 2018; Moreira y Bettencourt, 2018.
[1399] Arcà, 2015.
[1400] Alfoldy, 1997, 214-215; Rodríguez Colmenero, 1999, 44, 105-106 y 114-115.
[1401] Benito del Rey y Grande del Brío, 1995; *iidem*, 2000, con diversos ejemplos.

Peña de Santa María, en Iruelos, Salamanca.[1402] Aunque menos frecuentes, también se conocen en otras áreas, como el País Vasco, Cataluña, Levante y el sureste.[1403] Se documentan igualmente en Valcamónica y por el área alpina, donde se datan desde el siglo VII a.C. hasta época romana y donde su tamaño inclina a atribuirlos a adolescentes, como ocurre en Portugal, por lo que serían propios de ritos de iniciación, descartándose su carácter votivo. En este sentido, incluidos los casos de monosandalismo, se podrían relacionar con ritos iniciáticos y con contactos mágicos con la divinidad y el Más Allá.[1404] Sin embargo, cualquier interpretación exige prudencia, pues no parece que los pies grabados indiquen siempre un rito de entronización, ya que pueden tener otros significados.

Relacionado con los ritos de entronización en una peña se conserva en Galicia una tradición legendaria que testimonia un verdadero rito de evidente antigüedad, pues se realizaba también en Irlanda, en Grecia, en la India y en otros lugares, consistente en subirse a determinadas piedras para pronunciar sobre ellas un juramento solemne. Ya en la antigua Atenas había una piedra a la que tenían que subir los nueve arcontes cuando juraban gobernar de acuerdo con las leyes.[1405] La misma tradición se ha conservado en tierras celtas atlánticas,[1406] como Bretaña, Irlanda y Escocia, aunque también existen testimonios en Europa central y en Escandinavia.

En Bretaña y otros lugares de Francia se conservaba hasta la Revolución Francesa la tradición de elegir alcaldes y de ejercer la justicia en determinadas piedras de carácter onfálico y ritual. En el siglo XVIII, cuando en la ciudad bretona de Brest se elegía a un nuevo alcalde, el candidato, después de asistir a una ceremonia religiosa, se dirigía al centro de la ciudad porque allí había una piedra redonda con un agujero central en el que debía introducir un pie al tiempo que juraba cumplir correctamente su función como nuevo *Maire de Brest,*[1407] rito que se asociaba a otros característicos del cambio de año, como la caza del reyezuelo,[1408] y el tema del pie es un antiguo topos indoeuropeo, bien documentado en Irlanda en contextos de coronación.

García Quintela compara la huella de pie que se encuentra en la citada *Pena da Elección* de Cabanas, en la que antiguamente se elegía a los alcaldes, con

---

[1402] Santos 2017, 124-125, fig. 9.
[1403] Erkoreka, 1995; Roma, 2010, 47; Belmonte, Molina y Satorre, 2017; Molina García, 1989.
[1404] Obrador, 2009.
[1405] Frazer, 1981, 331.
[1406] García Quintela y Santos, 2000, 23 s.; García Quintela, 2003; *id.,* 2003a; García Quintela y Santos, 2008, 318 s.
[1407] Jullian, 1926; Brañas, 2000, 81.
[1408] Alonso Romero, 2001; García Quintela y Santos, 2008, 194 s.; Moya, 2020, 235.

paralelos franceses y celtas gaélicos.[1409] En Escocia existían también determinadas piedras, llamadas *Piedras del Compromiso*, sobre las que debía subirse la persona que tenía que prestar un juramento.[1410] Un rito similar existía en la *Pierre de la mairie* de Saint-Gilles-Pligeaux, situada frente a la puerta de la iglesia, donde el alcalde saliente transmitía el poder al entrante, hasta que fue destruida en la Revolución Francesa. Paul Sébillot,[1411] en sus estudios de las peñas de Bretaña y del resto de Francia, distinguía las *pierres municipales et de justice*, como la de Plougoumelen, Ploërmel, en Morbihan, las *pierres du village*, como la de Guerande, Kérity y Paimpof, las *pierres du serment* y la *Roche de la loi* en Côtes-du-Nord, todas las cuales, junto a algunas en forma de trono a las que nos referimos más adelante, deben considerarse peñas sacras que encarnaban el *numen* divino del territorio, que originariamente sería el que otorgaba el poder y el que hacía justicia

En Irlanda existían ceremonias de inauguración real que han sido bien estudiadas por Elisabeth Fitz-Patrick,[1412] que ha señalado su relación con peñas y su asociación a una rica mitología transmitida por poemas, crónicas, hagiografías y genealogías familiares, además de atestiguarlas narraciones orales populares y la toponimia. Estas ceremonias, desaparecidas tras la conquista inglesa de la isla, se realizaban en asambleas convocadas en determinados lugares al aire libre, en ocasiones sobre una peña, como pudo ser *Aileach*, cuya etimología se relaciona con el antiguo irlandés *Ail*, «peña», lugar que fue sede de uno de los reinos gaélicos de Irlanda, con un fuerte que se considera la primera construcción de la isla.[1413] Estas *peñas de inauguración,* generalmente indicadas por topónimos en *leaca* que significa «peña, roca», tenían gran importancia en la sociedad gaélica irlandesa, aunque en época bajomedieval ya aparecen tronos de piedra (*cathair*), en su mayor parte conservados en el Ulster, a medida que los reyes de la antigua sociedad gaélica pasaban a ser meros señores. Las *leaca* tenían poder mágico, que se han relacionado con tabúes como el de que el rey no podía tocar el suelo, pero es más lógico suponer que el poder mágico de estas peñas sacras procedía de su carácter sobrenatural por ser el símbolo y elemento visible del *numen* divino que habitaba en ellas y que otorgaba la investidura y el poder oracular. Por ejemplo, los reyes de Munster se coronaban en la peña denominada *Leac Chathraighi* en Caiseal o *Leac na gCéad*, que

[1409] García Quintela, 2004, 52 s.
[1410] Frazer, 1981, 331.
[1411] Sébillot, 1902, 106-107; *id*., 1950, 116-117.
[1412] Fitz-Patrick, 2004, 100 s.
[1413] Fitz-Patrick, 2004, 99-100, n. 6.

tenía poder oracular.[1414] En Tara, la capital mítica de Irlanda, existía una «Piedra de la Coronación»,[1415] que era un menhir denominado *Lia Fáil,* que significa la «Piedra que habla» o «Piedra de la Fortuna», que fue usada para elegir y coronar a los reyes de Irlanda hasta el reinado de *Muirchertach mac Muiredaig* (482-534 d.C.).[1416] Estaba situada junto a la *Dumha na nGiall* o *Mound of the Hostages*, una sepultura neolítica fechada hacia el 3200 a.C., mientras que en *Emmain Macha,* la actual Navan Fort, en Armagh, capital del reino del Ulster, se cita otra peña de entronización denominada *Leac na nGiall*.[1417] Tras la desaparición de los reyes en Irlanda, el futuro Earl of Tyrone, como cabeza del clan de los O'Neill y como descendiente de los reyes del Ulster, se sentaba en una roca con forma de silla situada sobre una colina llamada Tullaghoge, cerca de Armagh,[1418] destruida por los ingleses en 1622. En esa ceremonia, que remonta al siglo XI y que conservaba el rito de monosandalismo y del baño ritual, recibía un bastón como símbolo de poder.

En efecto, estas peñas pueden ofrecer podomorfos, que se han relacionado con el «rito del monosandalismo», rito documentado en los siglos XV y XVI entre los *Uí Chonchobhair* y *Méig Uidhir*, pero la entronización incluía otras tradiciones, más o menos cristianizadas, como una triple *circumambulatio* dextrógira y ritos de unción,[1419] como los que también se documentan en peñas gallegas, lo que da idea de la compleja parafernalia ritual relacionada con estas peñas de entronización real, pues eran el principal símbolo de legitimación del poder al asociar al candidato a sus antecesores históricos y míticos y al dar a su autoridad un respaldo sobrenatural y «mágico». En Irlanda, estas peñas estaban situadas próximas a las residencias de las familias regias o nobiliarias que regían la sociedad, en algún caso en las tierras de un cliente que desempeñaba la función de *inaugurator*. Esos lugares suelen estar en sitios elevados con buen dominio visual del territorio y muchas veces poseen una rica tradición histórico-mítica, generalmente asociada a héroes ancestrales, de cuya memoria se apropiaban las elites, fueran o no sus descendientes, para respaldar su poder.

Entre estas peñas de coronación, probablemente la más famosa es la *Lia Fàil*, «La Piedra que Habla», denominación que hace referencias a que podían tener poder profético.[1420] Es también conocida como *Stone of Destiny* o «Piedra

---

1414 Fritz-Patrick, 2004, 100.
1415 Harbison 1992, 270.
1416 Dumézil, 1941, 228; Des Moulins, 1849.
1417 Fritz-Patrick, 2004, 99.
1418 Hayes-McCoy, 1970.
1419 Enright, 1985.
1420 Fritz-Patrick, 2004, 101.

del Destino» o como *Stone of Scone*[1421] por el lugar donde estuvo, pero también se conoce en Inglaterra como *The Coronation Stone*, pues sobre ella se coronaban los reyes de Escocia y desde 1296 los de Inglaterra. Es un bloque rectangular de arenisca roja con dos argollas que ya está documentada en el año 840. Se le atribuía un origen mítico, pues se creía que era la «Piedra del Sueño de Jacob» (*Gen*., 28,10–22) y, según la leyenda, Fergus el Grande (c. 498-501), rey del noreste de Irlanda y de Escocia, se llevó este bloque de arenisca roja desde Irlanda a Escocia, donde lo depositó en la Abadía de Scone, cerca de Perth,[1422] hasta que, en 1296, tras derrotar a los escoceses, Eduardo I de Inglaterra se la llevó como trofeo de guerra a la Abadía de Westminster, donde ha permanecido hasta su reciente devolución a Escocia. También en Inglaterra existen podomorfos[1423] y peñas onfálicas de entronización, como pudiera ser la *London Stone*, en la que se proclamaba al nuevo *Maior* o alcalde de Londres.[1424]

Usos similares se extienden hasta Dinamarca y Escandinavia. Saxo Gramático, en su «*Historia danesa*», redactada en lengua latina en el siglo XIII, cuenta que los antiguos daneses, cuando tenían que elegir rey, *solían sentarse en rocas fijadas en tierra y dar a conocer así sus votos, para hacer constar la gravedad del hecho con la firmeza de las piedras situadas bajo ellos*.[1425] También sobre la *Piedra de Mora*, en Knivsta, a 10 km de la ciudad sueca de Upsala, se elegía a los reyes de Suecia[1426] e igualmente en Escandinavia círculos de piedra, denominados *domaresäte,* servían como sede a los jueces,[1427] confirmando la extensión de esta función característica de las peñas sacras.

***

Las peñas de entronización, relacionadas o no con podomorfos, tendrían funciones similares a los *tronos rupestres* en los ritos de entronización regia. Estos tronos suelen ser peñas llamativas por su forma, pues tienen una concavidad natural a modo de asiento, generalmente con respaldo y a veces con apoyabrazos,

---

1421 Skene, 1869; Nitze, 1956; Bermejo, 2016.

1422 Tradición medieval recogida por un religioso inglés, Walter Hemingford: *Apud Monasterium de Scone positus est lapis pergrandis en ecclesia Dei, juxta magnum altare, concavus quidem ad modum rotundae cathedrae confectus, en quo futuri reges loco cuasi coronationis ponebantur ex more* («En el Monasterio de Scone, en la iglesia de Dios, cerca del altar mayor, se colocó una piedra grande, ahuecada como una silla redonda, sobre la cual los futuros reyes se sentaban para su coronación, según la costumbre»). Cf. Skene, 1869, 11.

1423 Barrowclough y Hallam, 2008.

1424 Tenreiro, 2007: 373; Clark, 2010.

1425 Saxo Gramático, 1999, I, 48.

1426 Larsson, 2010.

1427 Reinach, 2005, 13.

116. *Cadeira do Rei*, castro de Pastoriza, Arteixo, A Coruña.

aunque también pueden haber sido tallados. No ofrecen uniformidad de diseño ni en su disposición, pues se sitúan dentro y fuera de los castros, preferentemente en espacios elevados con amplias perspectivas que sugieren un deseo de control territorial, como las peñas con podomorfos. Por lo general, aparecen en contextos rituales junto a otros elementos rupestres de carácter sacro, como *pías* y coviñas, y, en algún caso, quedan bajo una peña monumental, como en Monsanto, Portugal, topónimo que aludiría a su carácter sacro.[1428]

En la Península Ibérica María João Correia Santos[1429] data los tronos rupestres desde el Calcolítico hasta la Edad del Hierro, pero en esta última época es cuando parecen generalizarse a juzgar por su asociación, más o menos segura, con otros restos arqueológicos. También abordó esta autora sus paralelos desde oriente y los Balcanes, que permiten conocer mejor sus orígenes; sin embargo, las áreas atlánticas celtas de Europa occidental son esenciales para interpretar su significado. En Galicia los tronos rupestres no son frecuentes, aunque cada vez se conocen más ejemplos a medida que se valoran, algunos con el interés de

[1428] Santos, 2017, 138.
[1429] Santos, 2015, 34; *id.,* 2017.

117. *Peña da Raiña*, Teo, A Coruña.

conservar leyendas o tradiciones que nos informan de su compleja funcionalidad. Sus paralelos en el mundo celta atlántico permiten asociar algunos tronos a ritos de entronización real y de reconocimiento del poder, función que los relaciona con las peñas con podomorfos analizadas, mientras que en otros casos pudieran tener otras funciones. Los tronos rupestres gallegos son escasos y la mayoría de uso incierto, pues han perdido sus mitos y ritos conexos. La noticia más antigua conservada en Galicia sobre un trono rupestre es de un autor alemán anónimo del siglo XV que visitó el *finisterre,*[1430] donde había una silla circundada por el mar por tres partes con las huellas del Apóstol impresas a su pie. Murguía buscó esta silla, cuyo recuerdo se había perdido, pues la consideraba un rito antiguo desconocido que relacionó con algún mito solar, y en la orilla occidental del promontorio de Fisterra localizó un doble asiento natural de piedra, de 2,40 m de norte a sur, orientado hacia el ocaso, que tenía un asiento de 1 m de ancho con su respaldo de 0,70 m y un segundo asiento de 1 m de largo y 0,40 m de ancho con un respaldo de 0,30 m. Debajo había una posible huella de pie en una roca muy erosionada, que supuso que era la peña citada en el texto bajomedieval.

[1430] Murguía, 1888, 78; Trillo, 1982, 46 s.; Pedros, J. M., consultado el 20.3.2020, de http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/huellas-legendarias-sobre-las-rocas-tradiciones-orales-y-mitologia-comparada/html/.

118. *Sillón dos Mouros*, Vimianzo, A Coruña.

También es bien conocida la *Cadeira do Rei* (fig. 116), popularmente atribuida al rey suevo Requiario (448-456), próxima a otra más pequeña denominada *Cadeira da Raíña*, en el castro de Pastoriza, Arteixo, A Coruña, en la cumbre de la colina en la que se encuentra la peña *O Berce da Virxe de Pastoriza*, desde la que se domina todo el municipio de Arteixo, las tierras de Bergantiños, el mar e incluso en la lejanía y las islas Sisargas.[1431]

Otros tronos, generalmente bien conocidos localmente, resultan aún más discutibles. En Santa María de Paradela, en Meis (comarca do Salnés, Pontevedra), hay un conjunto rocoso de más de diez metros de altura llamado *O Con dos Mouros* en cuyo interior se dice que hay un tesoro y en el que la superficie rocosa de uno de sus laterales ofrece una concavidad que denominan *Trono dos Mouros,* pero su altura hace que no sea funcional, aunque su carácter sobrenatural lo confirma la leyenda de que está situado sobre un tesoro. Son los *mouros* y las *mouras* los que utilizan esos asientos pétreos y por eso los *penedos*

[1431] Sueiro y Nieto, 1983, 222, 224.

119. *Pedra da Pía*, Esteiro, Muros, A Coruña.

con sillas o *tronos* suelen tener leyendas relacionadas con reyes o personajes legendarios. La *Cadeira da Raíña Moura*, en el castro de Areas, Santa María de Esposende,[1432] rodeada de tres peñas con *pías* con acanaladuras de salida, se ha interpretado también como un altar. La *Peña da Raíña* (fig. 117), en Teo, A Coruña, ofrece un emplazamiento dominante con una situación topoastronómica que apoya su carácter ritual, pero no se conservan mitos relacionados. La función de otros tronos resulta incierta por su estructura o su disposición. El *Sillón dos Mouros* (fig. 118), en Vimianzo, A Coruña,[1433] a pesar de su forma y del topónimo, es muy difícil sentarse en él; la *Pedra da Virxe de Cadeiras*, Pinol, Sober, Lugo, ofrece una ubicación espectacular cercana a los Cañones del Sil, pero, aunque asemeja un sillón, su gigantesco tamaño impide considerarlo como tal. La *Pedra da Pía*, de Esteiro, A Coruña,[1434] a pesar de su forma aparente de

[1432] López Cuevillas, 1956, 181 s.; Taboada, 1982, 174; consultado el 25.8.2020, de https://colectivoarula.com/category/mouros/.
[1433] Consultado el 10.6.2020, de https://www.adiantegalicia.es/costa-da-morte/2018/02/26/el-sillon-dos-mouros-la-piedra-mas-legendaria-del-interior-de-la-ria-de-camarinas.html.
[1434] Lestón y Torrado, 2011, 41 s.

120. *Asiento y pías de Santa Mariña*, Armeá, Allariz, Ourense.

sillón (fig. 119), tampoco lo es y se ha interpretado como un altar, lo que también es dudoso, pues las cruces y símbolos que tiene grabados hacen pensar en cultos priscilianistas. Igualmente, la *Cadeira da Raíña*, en Vilar de Barrio, Ourense, con un espléndido control visual de la sierra de San Mamede, parece muy rehecha en fecha reciente y el *Asiento de Santa Mariña* (figs. 82 B y 120), en Armeá, Ourense, es sólo un pequeño asiento asociado a dos *pías* curativas circulares, no es un trono, pues carece de brazos y respaldo; a estos ejemplos se pueden sumar otros, como la *Cadeira da Raíña Moura*, en Castro do Muro, Medeiros (Monterrei, Ourense) o la *Silla da Reina* del Castro da Xerpe, en la parroquia de Obre, entre Obre (Paderne) y Tiobre (Betanzos, A Coruña), etc.[1435]

Sin embargo, aunque en Galicia se conservan diversas peñas con aspecto de asientos, apenas se conocen leyendas ni se conservan testimonios sobre su utilización y orígenes, lo que hace suponer que muchos tronos rupestres no serían de entronización, como ocurre con las peñas asociadas a podomorfos, pues hay tronos rupestres con funciones curativas y otros relacionados con personajes sobrenaturales. Un trono de función curativa es el asiento rupestre *«La Pierre*

[1435] Quintía Pereira, 2016, 222; consultado el 3.1.2021, de http://murodemedeiros.net/cadeira-da-raina/ y Alfredo Erias, comunicación personal.

de la jument» («Peña de la yegua»), que se consideraba que había llevado a Saint Renan, situado en el itinerario de la *Trominie* de Locronan, Bretaña (fig. 159 A), a la que los peregrinos daban vueltas y en la que se sentaba quien tenía alguna enfermedad nerviosa.[1436] Lo mismo ocurría en el *Sasso del Beato Matteo da Bascio*, cerca de Miratoio, en los Apeninos de la Alta Valtiberina, que tenía una concavidad en forma de asiento que, según la tradición popular, curaba los dolores reumáticos y de lumbago.[1437]

En la lengua gallega hay dos dichos tradicionales cuyo significado nos remite a los tiempos en los que sentarse en ese tipo de peñas mágicas tenía sus consecuencias, como el que dice: *de neno ou de vello non te sentes no penedo*, y su correspondiente: *nen de moza, nin de vella has de sentarse na pedra*.[1438] De este último dicho se conoce también la siguiente variante: *nin de moza nin de vella, non sentes o cú na pedra*. Estos adagios poseen un significado complejo, pues no mencionan específicamente el riesgo que acarrea el sentarse en una piedra, riesgo que depende del sexo y de la edad de la persona que realice esa acción. Son refranes que no se utilizan en la actualidad debido a que ya no se entiende su significado, pues se han olvidado los motivos por los cuales surgieron estos aforismos dirigidos tanto al joven como al anciano. A primera vista, si nos dejamos llevar por lo que parece ser más evidente, diríamos que esas sentencias son simplemente recordatorios que advierten del peligro que tiene la persona de edad temprana o anciana si se sube a una peña para sentarse, pues pudiera caerse y lastimarse. Con lo cual, siguiendo esta interpretación simple, diríamos que ambos refranes son equivalentes al que nos advierte actualmente que *de los cuarenta para arriba no nos mojemos la barriga*. Pero esta explicación no nos aclara el motivo por el cual se hace esa distinción de sexos y de edades; sobre todo, el empleo de la palabra *moza* (joven), en lugar de *nena* (niña), al igual que se dice *neno* (niño) en la versión masculina del refrán.

Estos razonamientos nos llevan a buscar lo que nos parece que es el verdadero motivo que dio origen a esas sentencias. Este origen tiene que ver con las propiedades mágicas que se atribuían a las peñas, como podemos comprobar en las tradiciones que aún se realizan en ellas. Esas propiedades mágicas surgen de las peñas por su vinculación con los *numina* o seres sobrenaturales que viven en su interior, que pueden raptar a los seres humanos o transferirles virtudes propiciatorias de la fertilidad. La joven que se siente sobre la *Silla de Carlomagno*, una enorme piedra del campanario de la catedral de Gerona,

---

[1436] Guénin, 1936, 346.
[1437] Lanfredini y Laurenzi 2001, 120 s.
[1438] Rodríguez González, 1960, *v*. sentarse.

pronto tendrá novio,[1439] y la *Cadeira de pedra de San Gens,* en la Capela de Nosa Senhora do Monte, en Lisboa, protege el parto, por lo que pudiera ser la cristianización de este rito.[1440] En la *Pena do Corvo* o *Pena del Bispo*, en el límite de las provincias de Lugo, Ourense y Pontevedra, en tierras de Rodeiro, se reunían, según la tradición, los obispos de tres diócesis en unos asientos pétreos, que actualmente ya no existen, pues los deshicieron los canteros para buscar tesoros.[1441] También pueden relacionarse algunos de estos tronos rupestres con las creencias gallegas sobre las brujas, pues a principios del siglo XX todavía se recordaba un círculo de piedras que había en la llamada *Eira das Meigas*, en el monte Neme (Malpica, A Coruña), que eran utilizadas como *sentadoiros* por las brujas cuando planeaban las maldades que tenían en mente realizar.[1442]

En el folclore inglés encontramos varios testimonios sobre los poderes sobrenaturales que se atribuyen a determinadas piedras con forma de asiento y también de cama. Por ejemplo, en el promontorio de Maughold Head, en la costa oriental de la Isla de Man, hay una roca conocida con el nombre de *Silla de San Maughold*, de la que se decía en el siglo XIX que curaba la esterilidad de las mujeres que se sentaban en ella al llegar el equinoccio de primavera, es decir, la época del año en la que se esperan obtener los frutos nuevos de la naturaleza.[1443] A la vista de estos datos y de otros varios que omitimos por falta de espacio, podemos comprender el aviso que se hace en esos aforismos gallegos para que las *mozas* no se sienten en determinadas piedras, pues corren el riesgo de quedar embarazadas. Ahora bien, ¿qué sentido tiene hacerle ver ese riesgo a una anciana? Evidentemente, sería un absurdo advertírselo. Circunstancia que nos conduce a pensar que los riesgos que corren las *mozas* no son los mismos que los de las viejas. Para desentrañar este enigma tenemos que retrotraernos a los tiempos en los que tanto en Galicia. como en el norte de Portugal se mantenían tradiciones relacionadas con los *Picotos do Pai* (Picachos de los Padres), como el *Penedo do Pai* (Peñasco del Padre) del pueblo de Santa Leocadia de Briteiros (Guimarães, Portugal), hasta el que antiguamente conducían a los ancianos, que, por diferentes motivos, ya no podían valerse

---

1439 Amades, 1951, 92.

1440 San Gens es patrono de los agricultores y protector contra la sequía, pero no está clara su relación con los partos. El trono se encontraba al exterior de la ermita, pero se trasladó al interior y en él se sientan mujeres de Estremadura y Ribatejo a pedir un buen parto y después vuelven con el niño en brazos y se sientan de nuevo en señal de agradecimiento. Cf. Vasconcellos, 1905, 651-652; Taboada, 1982, 163; consultado el 7.7.2019, de https://www.portugalnummapa.com/cadeira-de-sao-gens/.

1441 Vázquez Crespo y González Alén, 1997, 144.

1442 Carré Aldao, 1935, II, 142.

1443 MacNeill, 1962, 354; Alonso Romero, 2012, 124.

por sí mismos. En la ría de Ortigueira (A Coruña), a la orilla del mar, había un peñasco al que los hijos solían llevar a sus ancianos progenitores cuando ya no podían trabajar, tema sobre el que el folclore gallego conserva la siguiente cantiga popular que nos recuerda esa ancestral práctica:

A miña muller é vella,
de vella non pode andar;
heina de levar ao monte
i-heina de deixar quedar. [1444]

Esa dolorosa tradición todavía se recordaba a principios del siglo XX, cuando las condiciones económicas y el aislamiento en el que se vivía en muchos lugares había hecho posible que se continuaran manteniendo prácticas semejantes a las de otros antiguos pueblos europeos, como los escitas, o las que realizaban los antiguos vascos y otros pueblos hispanos,[1445] que también practicaban la occisión de los ancianos o los abandonaban a la orilla del mar, como en Ortigueira.

***

Es interesante analizar la amplia dispersión de los tronos rupestres desde Anatolia hasta el Atlántico. En la Península Ibérica se conocen más de 50 tronos rupestres desde Galicia y Portugal hasta Burgos y Cuenca, que se han datado desde el Calcolítico a la Edad del Hierro, aunque no todos son seguros. En Portugal destaca el llamado *Tribunal* o *Cadeirâo Romano* de Nespereira, con cinco asientos.[1446] Dos tronos, ambos con escalones, ofrece el *Cadeirâo da Quinta do Pé do Coelho*,[1447] en Vila Nova de Tazém, Gouveia, datado en el Hierro II como el anterior. A éstos se puede añadir otro en Monsanto, Idanha-a-Nova, Castelo Branco,[1448] la *Cadeiras dos Mouros* en la zona de Santarem, Tomar,[1449] el triple trono con respaldo en Castelo Branco y la citada *Cadeira de pedra de San Gens,* en la Capela de Nosa Senhora do Monte, en Lisboa, que debe considerarse una cristianización de este elemento ritual. En Salamanca tiene un trono la *Peña del Pendón*, una peña caballera del Teso de San Cristóbal, en Villarino de los Aires,[1450] y en Extremadura se han identificado más de una decena

[1444] Bouza Brey, 1945, I, 501, 499.
[1445] Dumézil, 1989, 242, 248; Moya, 2020, 287 s., fig. 154.
[1446] Santos, 2015, 533-540, láms. I-IV.
[1447] Santos, 2015, 541-554.
[1448] Santos, 2015, 457 s., lám. 6,2.
[1449] Santos, 2010b, 182; *id*. 2015, 759-774.
[1450] Benito del Rey y Grande del Brío, 1994a, 122; *id*., 2000, 111-116; Benito del Rey *et al*., 2003, 299; Santos, 2015, 745-756; Álvarez-Sanchís, 2003, 310; Sánchez-Moreno, 1997, 131, n. 22; Bonnaud, 2006, 200-204; Alfayé, 2009, 158.

de peñas-trono, en su mayoría en Cáceres, en muchos casos próximas a pinturas rupestres esquemáticas de la Edad del Bronce, con ejemplos tan interesantes como la ermita del Cancho, en Navas del Madroño, Cáceres, asociado a un altar rupestre y a un posible mitreo.[1451] En Ávila destacan varios tronos triples, como los de Cebreros,[1452] las de Ulaca y el situado frente al altar de la edad del Bronce del *Canto Mortero*, en Bonilla de la Sierra. En la provincia de Madrid un posible trono triple modificado en época reciente pudiera ser la famosa *Silla de Felipe II*[1453] en San Lorenzo de El Escorial[1454] y quizás el *Canto de Castrejón* o *Mirador del Rey*,[1455] situado en su proximidad. En Segovia, hay una dudosa *Silla del Rey*, en La Granja de San Ildefonso,[1456] que enlazaría con los tronos localizados en Gete, Burgos. En Cuenca el *Altar de los Tres Tronos*[1457] de Buendía tiene tres asientos con respaldo. Más apartado y extraño es el conjunto del *Torreón de la Redehuerta*, en Alcañiz, Teruel, formado por una fila superior con seis asientos y otra inferior con quince, por lo que pudieran ser asentaderos de colmenas,[1458] problema de interpretación agravado por la pérdida de ritos y mitos en la mayoría de los casos.

Estas incertidumbres no restan interés a la tradición de tronos de piedra del mundo atlántico. En su mayoría se consideraban asientos de personajes míticos,[1459] aunque algunos se vinculan a ritos de entronización real sobre una peña sacra,[1460] que explicarían la función de las peñas-trono de la *Hispania Céltica*. El caso más llamativo puede considerarse la *St. Patrick's Chair,*[1461] *Druids Chair* o *St Brigid's Chairk* («Trono de San Patricio», «de los Druidas» o «de Santa Brígida»),[1462] santa que es la cristianización de *Brigit,* la Gran Diosa de los celtas.

1451 Almagro-Gorbea *et al*, 2020, 187, fig. 106.

1452 Sánchez Santos, J. C., Núñez Álvarez, O. y Gil de Lama, M. «Sobre límites, altares, piedras y construcciones en Cebreros (Ávila) I», consultado el 2.7.2019, de http://www.celtiberia.net/es/biblioteca/?id=2727&cadena=tres%20tronos; https://www.celtiberia.net/es/biblioteca/?id=2727&pagina=7.

1453 Canto, 1999, 9; Santos, 2015, 489-491.

1454 Jiménez Guijarro, 2000, 101; *id*. 2004, 87. Considerado como un santuario vetón de sacrificios, Canto, 2007.

1455 Jiménez Guijarro, 2004, 94-95; Santos, 2015, 281-294.

1456 Santos, 2015, II, nº 19, 233-234.

1457 Storch de Gracia, 2013, 627-634; Santos, 2015, 719-744; *id*., 2017, 128, fig. 10. «El Altar de los Tres Tronos, Buendía», en http://iberiamagica.blogspot.com.es/2010/02/el-altar-de-los-tres-tronos-buendia.html.

1458 Consultado el 5.4.2020, de http://historiasdelbajoaragon.blogspot.com/p/esto-que-es.html.

1459 Sébillot, 1904, 319, 393, 405.

1460 Delpech, 1997; García Quintela y Santos Estévez, 2000; García Quintela y Santos Estévez, 2010; García Quintela y Delpech, 2013; García Quintela, 2003; Moya, 2012, 230 s.

1461 Stokes, 1887; *id*. 1890; cf. *Live of Patrick*, c. 50, 150.

1462 Según otra tradición local, el hecho también se atribuye a Santa Brígida de Kildare (451-525), patrona de Irlanda.

Es un gran bloque de piedra de 2 m de altura en forma de trono situado en el bosque de Altadaven, en Clogher, Co. Tyrone,[1463] que debió ser un bosque sagrado en el que también hay una fuente de propiedades curativas, donde según la tradición, San Patricio (372-461), Patrono de Irlanda por ser quien cristianizó la isla, expulsó a los demonios o dioses paganos al cristianizar el lugar. En Irlanda hay otros tronos similares probablemente vinculados a ritos de coronación a los que ya hemos aludido, como la citada peña en forma de asiento de Tullaghoge, en la que se proclamaba a los reyes del Ulster[1464] o la llamada *Hag´s Chair*, al norte de un gran túmulo neolítico situado en la cumbre de Loughcrew, Co. Meath, con una de las vistas más amplias de Irlanda. Ya en Francia se puede señalar la *Siège de pierre* en Laz, Bretaña, en la que se celebraban los juicios una vez al año, el *Fauteuil du juge* de Coguen, Combourg, y la *Selle à Dieu*, cerca de Arinthod, en el Jura, una peña aislada en medio del campo con un hueco natural en el que, según la tradición, antiguamente se sentaba el juez del territorio para impartir justicia, hasta que fue destruida en 1838.[1465]

Los paralelos de las peñas-trono no se reducen al área atlántica, pues se extienden desde Anatolia hasta Europa occidental, dispersión que permite comprender su origen y significado con una perspectiva amplia. En Anatolia, especialmente en Frigia,[1466] se conocen cerca de un centenar de monumentos rupestres con un «trono» en su parte superior,[1467] en el que se supone que se produciría la epifanía de la divinidad.[1468] El trono, como el famoso de la ciudad de Midas,[1469] a menudo se asocia a un altar rupestre con escalones de acceso que suele estar situado al exterior de la población, cerca de la puerta,[1470] orientado hacia el orto del sol, en el alto de algún monte sacro y en puntos estratégicos de las vías de comunicación,[1471] lo que muestra un deseo de control del territorio en los ritos conexos. Se fechan a partir del 800 a.C. pero su uso prosiguió hasta la dominación persa, hacia el 550 a.C.,[1472] cuando ofrecen una figura simbólica de la divinidad, que se supone que era la Diosa Madre, *Matar*-Cibeles,[1473] o su

---

1463 Halpin y Newman, 2006, 129.
1464 Hayes-McCoy, 1970.
1465 Sébillot, 1904, 342.
1466 Vassileva, 2009; Berndt-Ersöz, 2006, 40-49, mapa fig. 3; Sivas, 2005; Tamsü, 2008, 439–445; Tamsü y Polat, 2009.
1467 Haspels, 1971, 93-96; Prayon, 1987, 102.
1468 Berndt-Ersöz, 2006, 243 s.; *id*., 2009; Fol, 2008.
1469 Berndt-Ersöz, 2006, 290 s., nº 42 a 108, fig. 47 a 84.
1470 Berndt-Ersöz, 2006, 158.
1471 Berndt-Ersöz, 2006, 16 s.
1472 Berndt-Ersöz, 2007.
1473 Roller, 1999, 42 s., para los altares rupestres, 80-81, 87-89 y 91-95.

paredro,[1474] el dios del Tiempo, *Ata,* que significa «Padre».[1475] También aparecen tronos rupestres en los Balcanes, en especial en Tracia, fechados en el Calcolítico y desde el Bronce Final a la Edad del Hierro.[1476] Se asocian al culto de la Diosa Madre tracia y de su paredro solar, como indican las piletas rupestres de carácter ritual[1477] y su situación en lugares de control territorial, muchas veces orientados astronómicamente. En algunas regiones, como Bosnia-Hercegovina, el uso de tronos de piedra prosiguió hasta la Baja Edad Media en los ritos de investidura del poder y de impartición de justicia,[1478] como lo prueba la *Fürstenstein* o «Piedra del Príncipe», en la que recibían el juramento los Duques de Carintia,[1479] que es la base invertida de una columna jónica romana utilizada en esta ceremonia de entronización desde la Alta Edad Media, rito que prosiguió tras su incorporación al Imperio Carolingio.

Entre estos paralelos hay que destacar algunos tronos rupestres en Italia que reflejan influjos orientalizantes,[1480] probablemente sobre una tradición ancestral de peñas sacras con funciones similares. Se conocen tronos rupestres desde los siglos VIII-VII a.C., algunos tan interesantes como el de la necrópolis de Monterozzi, en Tarquinia, o el labrado en un punto dominante del lago de Gabii, en el Lacio.[1481] Estos tronos de Etruria y el Lacio se consideran de carácter funerario, pero relacionados con ritos de investidura. El trono era un elemento esencial en el ritual de transmisión del poder y de investidura de la familia regia y de las grandes familias gentilicias, como indica la precisa terminología ritual romana. Tas la *profectio* o procesión de despedida del rey muerto, el trono se utilizaba para realizar la *auspicatio* u obtención de augurios favorables para que el sucesor obtuviera el *imperium* o investidura del poder. En este acto pasaba a ser *rex* de pleno derecho,[1482] seguramente tras sentarse en el trono, ritos que debieron mantenerse hasta los profundos cambios socio-políticos ocurridos a fines del siglo VI a.C., con los que el trono quedó reservado en exclusiva a la divinidad. Estos ritos los documenta con precisión la tradición de la investidura del rey de Roma Numa Pompilio, que han transmitido los historiadores clásicos:[1483]

1474 Vassileva, 1995; Berndt-Ersöz, 2004.
1475 Berndt-Ersöz, 2006, 55-64.
1476 Fol, 2000; *id*., 2008; Engin, 2005; Vassileva 2012; Triandaphyllos, 1985; Konstandinidis, 2000; etc.
1477 Ivanova, 2008, 186, fig. 8.
1478 Beslagic, 1985, 21.
1479 Piccolomini, 1998.
1480 Prayon, 1995, 501-511.
1481 Prayon, 1979, 87 s.; Steingräber y Prayon, 2011; etc.
1482 Torelli, 2006, 687 s.
1483 Livio I,18,6-9; Plutarco, *Numa*, 7,2-3; cf. García Quintela y Estévez, 2008, 269.

«Numa Pompilio... estaba versado… en todas las leyes divinas y humanas… Los senadores romanos… por unanimidad votaron que se ofreciera el reino a Numa Pompilio. Fue invitado a Roma y, siguiendo el rito establecido por Rómulo cuando fue investido rey por el augurio que sancionó la fundación de la ciudad, Numa ordenó que también en su caso se debía consultar a los dioses. Conducido por un augur al Arx (donde estaba el Auguraculum), se sentó sobre una peña mirando al sur. El augur se sentó a su izquierda, con la cabeza cubierta, sosteniendo en su mano derecha un bastón curvo sin nudos, denominado lituus. Tras examinar con la vista la ciudad y el territorio, rogó a los dioses y trazó una línea divisoria celeste del oriente al ocaso; la del sur denominada «derecha», la del norte «izquierda». A continuación, se fijó en el punto más lejano del horizonte como referencia (el Monte Albano) y, tras pasar el lituus a su mano izquierda, puesta su mano derecha sobre la cabeza de Numa, hizo esta oración: «Padre Júpiter, si está determinado que sea rey de Roma este Numa Pompilio cuya cabeza tengo, indícanoslo por signos claros en estos límites que he trazado». Después, especificó los augurios que deseaba que le fueran enviados. Enviados éstos y declarado por ellos Numa rey, descendieron del templum (espacio ritual cuyo centro era la peña augural usada como trono para celebrar el rito).

No es posible analizar con detalle todos los aspectos que recogen los textos rituales romanos y gaélicos, pero permiten comprender el carácter sobrenatural y «mágico» ancestral del acto de investidura que se realizaba sobre estas peñas sacras, que, como refieren los textos irlandeses, tenían facultad de «hablar» o «profetizar». La investidura real celta se celebraba en una asamblea pública, la *oenach*, y el trono debió sustituir en estos ritos a una peña sacra anterior de carácter sobrenatural, porque era el *sema* o símbolo visible del *numen loci* o ancestro divinizado, que era quien daba el asentimiento y otorgaba el poder. Este remoto origen de las peñas-trono es acorde con la antigüedad de la institución del *riks* o«rey» entre los celtas, por ser una institución de origen indoeuropeo,[1484] que en la Edad del Hierro pasó a ser la cúspide de su sociedad cada vez más jerarquizada,[1485] como indican abundantes referencias en los textos clásicos a esta institución, documentada desde *Ambigatus*, hacia el 600 a.C. (Liv. XXI,31,6; Polyb. III,49,8-10),[1486] hasta la Conquista de las

[1484] Benveniste, 1969, 9 s.
[1485] De Vries, 1961, 234 s.; Dillon y Chadwick 1967; Le Roux y Guyonvarc'h, 1990, 70 s.; Karl 2006, 379 s.
[1486] Kruta, 2000, 408.

Galias (Caes., *BG* I,18,3-9; V,25,1; V,54,2; etc.; Cic., *De Div*. I,15,26-27; II,8,20,36,76-79; etc.).[1487]

Sin embargo, el elemento esencial, que no debe pasar desapercibido, es el carácter umbilical de la peña en la que se lleva a cabo las dos partes del rito, primero, la toma de augurios y después son éstos, como expresión y «habla» de la peña, los que determinan la entronización, dentro de una concepción sobrenatural y mágica del lugar, inserto en el paisaje que se abarca hasta el horizonte. No es necesario insistir en el carácter onfálico de la peña al que se ha aludido repetidas veces, ya que era el punto donde se unían cielo, tierra e infiernos dentro de un concepto bien conocido entre los celtas de claro origen indoeuropeo y siempre asociado a concepciones geométricas del mundo o *Kosmos*, basadas en observaciones astronómicas. Así lo evidencia la ubicación topoastronómica de la peña sacra en relación con el horizonte, tan bien recogida en el texto de la entronización de Numa, que permite comprender el carácter sacro y sobrenatural de la concepción del territorio.[1488] Este concepto también se documenta en las Galias, pues W. Deonna interpretó como un *omphalos* céltico la *Pierre du milieu du monde* de Amancy, Alta Saboya,[1489] lo mismo que existían otras en Gran Bretaña e Irlanda.[1490] En la *Hispania Celta* este concepto onfálico podría generalizarse a todas las piedras sacras, consideradas como *templum* por su ubicación topoastronómica, concepto que significa que estaban orientadas de acuerdo con una concepción mágica del *Kosmos.* Un buen ejemplo es el santuario de El Santerón, Algarra, Cuenca, donde una peña aislada, situada a unos 200 m de la actual ermita, *La Mesa de la Virgen*, pudo ser el centro del rito originario,[1491] probablemente denominado en celta **samiteros* («en medio»), de donde procede Santerón,[1492] etimología que confirma su significado onfálico, por lo que Fernández Nieto la identificó como un centro de reunión sacro-jurídico y popular, como la *Oenach* en la antigua Irlanda.[1493] Un papel similar ofrece *La Peña* en el rito de *La Caballada* de Atienza, Guadalajara,[1494] en este caso situada dentro del santuario, pero en uno y otro caso la imagen de la Virgen se deposita en la peña sacra cristianizada, concepto que subyace en muchos santuarios gallegos, como el de la *Virxe da Eirita*.[1495]

1487 Jullian, 1993, 228 s.
1488 Loth, 1915; Guyonvarc'h, 1961; Almagro-Gorbea y Gran Aymerich, 1991, 191-205, fig. 115.
1489 Deonna, 1926.
1490 Loth, 1915, 197 s.
1491 Fernández Nieto, 1999, 183-202; *id*., 2018, 140-142.
1492 Holder, 1904, II, cols. 1350 -1351, s.v. « *san-tĕrŏ-s»; Fernández Nieto, 2018, 147.
1493 Nally, 1923.
1494 Fernández Nieto, 1999, 190; *id*., 2018, 153.
1495 Almagro-Gorbea *et al*., 2019.

No es necesario insistir más en esta línea interpretativa, que permite comprender la estrecha asociación de las peñas de entronización y los tronos rupestres. Es evidente que se trata de peñas-*numen*, como las analizadas en el capítulo dedicado a ellas, que se podrían comparar con el *arbor sacra* de los celtas del que habla Máximo de Tiro (*Disert.* II,8). Esa peña es la materialización visible del *numen* o divinidad del territorio y, en consecuencia, el lugar para hacer augurios, pues en ella se manifiesta o «habla» la divinidad y en ella se celebran los ritos por ser un lugar acorde con el orden cósmico, pues de este modo se logra el resultado pretendido, por ejemplo, la correcta entronización del rey y otros actos jurídicos, como hacer justicia o sancionar leyes.

Los paralelos recogidos precisan el simbolismo y significado y los ritos y función de las peñas asociadas a los complejos ritos celtas de entronización real,[1496] pues nunca ha aparecido una inscripción que facilite su interpretación. M.ª Joana Correia dos Santos[1497] ya consideró que servirían para ritos de investidura real y para ejercer justicia,[1498] como confirman sus paralelos. La introducción del trono se debió producir sobre una tradición ritual anterior de origen indoeuropeo, pues los tronos etruscos y laciales son de origen oriental y se datan a partir del siglo VIII a.C. El trono pasó a tener un papel esencial en la ceremonia de entronización del nuevo rey al explicitar su investidura en el acto de sentarse en él, acto «mágico» que le convertía en rey y le otorgaba el poder o *imperium*, por lo que siempre ha sido un símbolo sagrado y de realeza que terminó por pasar al imaginario popular. Su origen oriental, que confirma el ritual etrusco y sus remotos precedentes en Anatolia, indica que las peñas-trono en *Hispania* son ya de la Edad del Hierro, mientras que en Irlanda los tronos rupestres se consideran ya de época bajomedieval. En *Hispania* probablemente debieron ser destruidos o marginados por Roma al eliminar a los régulos indígenas, como hicieron los ingleses con los tronos irlandeses en los siglos XVI y XVII, pues eran el símbolo más explícito del poder, sancionado además por el *numen loci*, como pudo ser la *Cadeira del Rei*, atribuida a Requiario en el castro de Pastoriza (fig. 116).

Estas reflexiones ayudan a comprender el significado y el contexto histórico que encierran las *peñas-trono,* en su mayoría asociadas a lugares de culto, pues, aunque quedan cuestiones abiertas, suponen una importante expresión religiosa no sólo de la *Gallaecia* prerromana, sino de toda la *Hispania Céltica*, de su concepción territorial y política y de su percepción sobrenatural «mágica» del paisaje.

[1496] Le Roux, 1961; Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011, 296.
[1497] Santos, 2017.
[1498] Santos, 2017, 122-123 y 126 s.

PEÑAS SONORAS

Hay peñas que llaman la atención por ofrecen propiedades acústicas especiales al ser golpeadas, por efecto del viento o por amplificar los sonidos de su entorno, sonidos que eran considerados mágicos o «sobrenaturales», como se cuenta en las leyendas míticas. Estas peñas sonoras apenas han sido señaladas en trabajos previos, aunque en Galicia son más frecuentes de lo que se piensa y deben incluirse entre las «peñas sacras» por sus propiedades «sobrenaturales». Sus características acústicas nunca han sido analizadas por la Arqueoacústica,[1499] campo interdisciplinar entre Arqueología y Acústica que desde fines del siglo XX estudia la sonoridad de los monumentos prehistóricos por todo el mundo, pues el sonido y la música han sido un elemento esencial en todas las culturas humanas. En Europa se han analizado cuevas paleolíticas,[1500] abrigos de arte rupestre,[1501] petroglifos[1502] y monumentos megalíticos[1503] y estos estudios también se han desarrollado sobre instrumentos musicales,[1504] campo que en Galicia despierta especial interés.[1505] En España estos últimos años se han analizado algunas cuevas y abrigos rupestres,[1506] campos a los que sería preciso añadir las «peñas sonoras», cuyo estudio hasta ahora no se ha abordado a pesar de su interés para reconstruir el «paisaje sonoro» de las «peñas sacras» y comprender mejor el «paisaje sacro» del que formaban parte.

En Galicia hay muchas peñas llamativas por el aspecto adquirido por efecto de la erosión natural a lo largo del tiempo, pero hay también peñas que pueden no tener un aspecto morfológico llamativo y, sin embargo, son igualmente extraordinarias, no por sus formas, sino por los sonidos que proceden de su interior o que emiten cuando se las golpea, lo que hace que se las conozca como *piedras sonoras*. Las peñas sonoras de Galicia nunca han sido publicadas ni se ha analizado su acústica. No son muy abundantes, como tampoco parecen serlo en el resto de la Península Ibérica, en la que apenas hay noticias de una cuarentena: unas 20 en Galicia, 5 o 6 en Portugal, otras tantas en Zamora y Salamanca, 3 o 4 en Extremadura, 6 en Ávila y otras 2 o 3 en Aragón. También en Bretaña, en Gales y en la isla de Guernsey, en el Canal de la Mancha, se conocen peñas y

---

1499 Díaz-Andreu *et al*., 2015; Díaz-Andreu y Mattioli, 2019; *iidem*, 2016.
1500 Glory *et al*., 1965; Dams, 1985; Dauvois y Reznikoff, 1988; Devereux, 2001; Jiménez González, 2007; etc.
1501 Williams, 1994; Waller, 1994.
1502 Lahelma, 2010.
1503 Lawson *et al*., 1998; Watson *et al*., 1999; Till, 2010.
1504 Hortelano, 2008.
1505 Jiménez, 2009; Núñez, 2018.
1506 Dams, 1985; Jiménez González, 2007; Díaz-Andreu y García Benito, 2012; Díaz-Andreu *et al*., 2014; Díaz-Andreu, y García Benito, 2015; Mattioli y Díaz-Andreu, 2017.

menhires en cuyo interior se oía una campana. Sin embargo, la toponimia del territorio gallego ayuda a localizar ese tipo de piedras, pues tienen nombres como *Penedo do tambor*, *Pedra da campá*, *Pedra que fala*, *Pedra do sino* y otros varios con alusiones al sonido, como *A Fraga do tambor, A Pena que tanxe, O Outeiro do Sino, A Fraga do Tintinidoiro*, etc. Vicente Feijoo,[1507] al analizar estos topónimos, observó que el sonido de las peñas en el interior de Galicia lo producía el aire, el eco o un palo o una piedra al golpear la peña, pero también hay «peñas sonoras» en la ribera del mar, cuyo sonido es producido por las olas al chocar contra ellas, como *As Roncadoras*, etc., pues siempre testimonian su relación con algún fenómeno acústico.

Los seres humanos sabemos que al percibir un sonido, además de afectarnos su tonalidad e intensidad, podemos interpretarlo como agradable o molesto e incluso utilizarlo para transmitir un estado anímico, una señal de alarma o de llamada de atención con algún fin determinado, que entendemos cuando previamente nos han enseñado su clave identificadora. Por ejemplo, cuando se utiliza el sonido de una campana para transmitir un aviso o señal con un significado concreto. El tañido emitido desde la iglesia parroquial es interpretado por los vecinos porque conocen de antemano el código acústico que corresponde a cada actividad para la que los convoca la liturgia cristiana y también para anunciar algún acontecimiento significativo. En este caso, ese sonido con características acústicas determinadas tiene un significado sociocultural que solamente es reconocible para las personas inmersas en la cultura que rige sus vidas. Esto quiere decir que, si retrocedemos en el tiempo y nos trasladamos a la Prehistoria, también se podían utilizar las voces o sencillos instrumentos musicales de percusión para transmitir un mensaje, un ruego o el estado anímico de la comunidad provocado por cualquier acontecimiento que hubiera acontecido. Y, por supuesto, esos mensajes los podían también escuchar los dioses y los ancestros, pues a ellos con frecuencia iban dirigidas las oraciones y las peticiones de ayuda, que se acompañaban con cánticos y con sonidos rítmicos y repetitivos.

En las peñas sonoras se pueden distinguir varios grupos. Unas producen un sonido llamativo al ser golpeadas, generalmente metálico, que se suele asociar al de una campana. Otras emiten sonidos físicos por causas naturales, como el viento, la dilatación o la evaporación de agua, etc., que popularmente se considerarían sonidos mágicos al no conocer su origen. En otros casos se produce un eco o amplificación anómala del sonido, que también se interpreta como algo «sobrenatural», lo mismo que cuando se cree oír sonidos producidos por un ser mítico que habita en su interior. Además, están las llamadas *peñas faladoras*, así

[1507] Feijoo Ares, 2011, § 6, fig. 7.

denominadas porque míticamente eran capaces de «hablar» o expresar un hecho, indicio evidente de una concepción animista y que evidencian la «identificación» de los sonidos «físicos» con los sonidos «míticos».

121. *Pedra da Campana*, Rateira, Muros, A Coruña.

Las peñas sonoras que producen un sonido metálico al ser golpeadas funcionan como litófonos naturales, pues algunos tipos de roca, como las anfibolitas, al ser golpeadas con una piedra tienen una sonoridad semejante a la del bronce. De entre todos los sonidos que el ser humano puede emitir por percusión y para el que no se necesita fabricar ningún instrumento concreto destacan los que se consiguen con el simple hecho de golpear una piedra. En algunas leyendas gallegas se cuenta que cuando se golpea una peña con un hierro y ésta suena a hueco, es que dentro tiene un tesoro o que hay una *habitación de los mouros*.[1508] Es un claro testimonio de que la memoria popular mantiene el recuerdo de la costumbre consistente en golpear con fines mágicos las piedras que producían determinados fenómenos fónicos. Por eso se llaman *piedras sonoras*, porque reproducen sonidos con un eco especial o porque emiten, al ser golpeadas con un canto o un objeto metálico, una sonoridad característica, resonancia o vibración sonora que hace que la tradición popular las considere también *Pedras faladoras*, es decir, «habladoras».

Algún pueblo de Ávila todavía conserva viva la tradición ancestral de cantar pequeñas canciones acompañados del repiqueteo con percutores líticos de cuarcita sobre las paredes de un berrocal granítico para marcar el ritmo[1509] y en las islas de Tenerife, Lanzarote y El Hierro, en lugares en los que hay también grabados rupestres, se encuentran algunas rocas con señales de haber sido golpeadas repetidamente para producir sonidos con algún fin ritual o mágico.[1510] Esta

[1508] Risco, 1950, 210.
[1509] Caballero Arribas y Mariné Isidro, 2020, e.p.
[1510] Álvarez y Siemens, 1988.

122. *Pedra Faladora*, Trazo, A Coruña.

tradición se ha perdido en Galicia, pero algunos casos indican su existencia en el pasado.[1511] La *Pena do Coto Caldeiro*, cerca de Insuela (Cerdedo-Cotobade, Pontevedra), es una peña apoyada sobre otra a la que antiguamente se le atribuían propiedades sonoras cuando se golpeaban con una piedra las oquedades de su base, como todavía se hace en Ávila para acompañar breves canciones. Su sonido se oía por todos los lugares cercanos y los pastores se entretenían en hacerla sonar. El autor del que recogemos esta información, añade que *no se sabe se xeneracións pasadas souperon facer notas misteriosas que non chegaron os nosos días. Hoxe paréceme que xa nin siquera os rapaces saben da pedra que ten a campana ou caldeiro que se pode tocar e inda repenicar quen soupera facelo*.[1512] También prueban esa tradición las *pedras faladoiras*, como la de Trazo, A Coruña (fig. 122; *vid. infra*), y otras como *A Pena que Tanxe, A Fraga do Tintinidoiro*, en O Navallo, Riós, Ourense y la *Pedra da Campana* (fig. 121), en el nacimiento del río Rateira, en Muros, junto a una ermita de San Lorenzo, mientras que en el *Penedo de Murias*, en Navia de Suarna, Lugo, se dice que existe un agujero al que se tira una piedra y suena como si fuese metal. En otros casos el topónimo parece derivar de su forma,

[1511] Taboada Chivite, 1982, 180; Feijoo Ares, 2011, § 6; fig. 4, etc.
[1512] Fraguas Fraguas, 1983, 225.

Fundación L. Monteagudo

123. El *Abrigo das Cruces*, Muros, A Coruña.

como *A Pedra da Campá* de las islas Cíes, Pontevedra, por lo que no es propiamente una peña sonora, como ocurre con algunas «peñas de la campana» de Zamora, Salamanca y Extremadura, que se denominan así por estar huecas en su interior. En Bretaña tenían un marcado sonido argentífero las *Pierres sonnantes* de Guildo, en Côtes-du-Nord, lo mismo que una peña cercana a la ermita de Saint-Gildas, santo que la utilizaba para llamar a los fieles a la oración, para lo que todavía se usaba a inicios del siglo XX.[1513] También algunos menhires tienen sonido metálico, como la *Pierre des sonnoirs* en Ploeuc y la *Petite pierre qui sonne,* de Saint-Servais, Callac.[1514]

Entre las peñas que tienen un eco anómalo si se produce algún sonido en su proximidad, hecho que sería considerado de carácter mágico, destaca el *Abrigo das Cruces*, en Louro, Muros, A Coruña[1515] (figs. 123 y 149), así llamado por tener grabadas numerosas cruces, algunas altomedievales, y *coviñas,* que

[1513] Sébillot, 1904, 328.
[1514] Guénin, 1936, 433, nº 2192.
[1515] Monteagudo, 1996, fig. 43.

debieron ser realizadas por devotos, lugar que ofrece un eco amplificado si se habla o se hace un sonido bajo la ceja que forma el abrigo y cuya reverberación acústica se podría relacionar con la de la cueva tracia de Tangarduk Kaya, cerca de Ilinitsa,[1516] Bulgaria, que forma parte de un santuario orientado astronómicamente. Otro buen ejemplo es la peña denominada *Catabún* o *Badabún* (fig. 124), una gran piedra situada en el suelo al final del pasadizo que forma una brecha del Faro de Budiño, en O Porriño, Pontevedra, tras la que se cae a un vacío de más de 90 m de altura. Según la leyenda, en otros tiempos se golpeaba el *Catabún* contra las paredes del pasadizo, lo que provocaba un sonido cuyo eco retumbaba en toda la comarca para avisar de la llegada de enemigos.[1517] Una leyenda parecida ofrece la *Fraga do Tambor* de Sendim da Serra, Alfádega da Fe, en Tras-os-Montes,[1518] actualmente casi destruida; era una gran lancha que provocaba un eco que se oía a gran distancia al ser golpeada, especialmente por la noche, por lo que se decía que fue antiguamente usada para avisar cuando llegaban los moros. Un mito semejante ofrece la *Peña de Croclaugh*, en Donegal, Irlanda, cuya leyenda narra Álvaro Cunqueiro,[1519] que cuenta que daba la alarma si llegaban enemigos y combatía contra ellos, pero se partió y desde entonces ya no oscila ni hablará más hasta sesenta semanas antes del fin del mundo, aunque la gente no se atreve a subir a ella y se quita el sombrero como saludo respetuoso si pasan cerca. Estos fenómenos de reverberación se han señalado en peñas sacras de otros lugares, como la *Pedra da Audição,* situada en el Miradouro do Santuário de Nossa Senhora da Assunção de Vila Flor, Vilas Boas,[1520] Portugal, con un gran taffoni que ofrece una acústica muy especial o la *Rochefort de Buron*, en Côte-d'Or, Bretaña, que tiene un agujero en su cara superior en el que, si se habla, el sonido parece amplificado al salir por la abertura inferior con la que está comunicado.[1521]

Recientemente se han realizado en las Islas Británicas investigaciones sobre las resonancias acústicas que se producen en el interior de las cámaras funerarias de los dólmenes cuando se canta o se emiten sonidos con instrumentos de percusión, lo que hace suponer que lo mismo ocurriría en las peñas sonoras, pues estas actividades, que se realizarían para ponerse en contacto con los

---

[1516] Stoev *et al*., 2001.

[1517] Consultado el 15.7.2019, de https://geoparaisoscercanos.wordpress.com/2014/06/28/faro-budino-o-porrino/.

[1518] Parafita, 2007.

[1519] Cunqueiro, 1962; *id*., 1985, 178 s.

[1520] Consultado el 25.6.2019, de http://iberiamagica.blogspot.com/2015/11/a-pedra-da-cabeleira-de-miradouro-do.html.

[1521] Sébillot, 1904, 328.

124. Peña *Catabún*, Faro de Budiño, O Porriño, Pontevedra.

antepasados[1522] y con los espíritus que se concentraban en el interior de los megalitos, influirían en el estado anímico de los participantes. Al golpear las grandes piedras de sus paredes se producirían resonancias que se interpretarían como respuestas de los ancestros a las preguntas de sus descendientes. Es muy probable también que esas ceremonias acústicas, que producían un estado anímico especial en los participantes, se compaginaran con el consumo de alucinógenos, lo que aumentaría la percepción acústica e incluso produciría alucinaciones visuales en los participantes. Este tema se ha investigado mucho y se piensa que posiblemente muchos de los grabados geométricos que se encuentran en el interior de estas tumbas megalíticas pudieran ser imágenes visuales que genera el sistema nervioso humano bajo los efectos de sustancias psicotrópicas.[1523]

En otros casos el sonido puede considerarse una pareidolia acústica, explicable por causas naturales. El *Outeiro dos Asubíos*, en Hío, Cangas,Pontevedra, producía silbidos, que Luis Monteagudo supuso que serían interpretados como agüeros[1524] y que pueden compararse a los «suspiros» que dicen que se escuchan en la *Cabeza del Moro* de Berzocana, en Las Villuercas,[1525] Cáceres, que quizás se explican por el paso del viento. Así ocurría en los famosos Colosos de Memnón, en Egipto, pues Estrabón (XIX,1,46) narra que al salir el sol emitían sonidos interpretados como el llanto de su madre, pero que serían efecto de la dilatación de la piedra o de la evaporación del agua acumulada en las fisuras. También Martín del Río, en sus *Disquisiciones mágicas* publicadas en 1599 habla de *fenómenos sonoros admirables, como el eco en distintos lugares,* y menciona la *Caverna de Bretaña*, noticia que extrae de Clemente de Alejandría. Este autor ateniense de mediados del siglo II d.C., en uno de sus «*Estromas*»[1526] comenta que *los que narran historias dicen que en la costa de la isla Británica existe una cueva a los pies de un monte y una cavidad en la cima. Cuando el viento penetra por la cueva y choca contra las paredes de la cavidad, se oye una resonancia de címbalos golpeados con ritmo musical. Lo mismo sucede también en los bosques, cuando los arbustos son movidos por repetidas ráfagas de viento: se oye un sonido parecido a un canto de pájaros*.[1527] Paul Sébillot refiere un caso comparable en una peña denominada *Men Varia* («Peña de María») en Côtes-du-Nord, que sonaba a la salida del sol y cuyo sonido se interpretaba como las plegarias de la Virgen por los bretones.[1528]

[1522] Cook *et al*., 2008.
[1523] Lewis-Williams y Pearse, 2009, 272 s.
[1524] Monteagudo, 1996, 87.
[1525] Mera, 2013; Almagro-Gorbea *et al.*, 2020, 161 s., fig. 84.
[1526] Río, 1599, en J. Moya, trad. y ed.., 1991, 513.
[1527] *Stromata*, V,33,2. Traducción de Merino Rodríguez, 2005.
[1528] Sébillot, 1904, 328-329.

Otros ejemplos semejantes serían la *Pierre que chante au soleil levant,* situada entre Plouha y Lanloup, al norte de Saint-Brieuc, y también producía sonidos por la noche la *Pierre du Runsker*, en Brélévenez, cerca de Lannion, una peña natural de 1,5 m de alto que sonaba para unos como nueces removidas, pero que a otros les recordaba el lúgubre sonido de huesos de muertos.[1529]

Más frecuente es que el sonido sea imaginario o «sobrenatural», pues se atribuía al *numen* que habita en el interior de la peña (*hierofanía*). Así ocurre en *Os Corregosos* (fig. 60) en Vilar de Mouros, A Capela, A Coruña, una gran peña de 70 m de largo por 50 m de ancho, ligeramente inclinada y con dos surcos paralelos de origen humano que los lugareños llaman *as rodeiras do demo* («las rodadas del diablo»), porque, según cuentan, sus antepasados oían al demonio gritar a sus bueyes cuando bajaban por allí tirando de un carro lleno de piedras.[1530] También en el Monte dos Castros, en Santo André de Lourido, en Salvaterra do Miño, hay unas peñas que suenan porque dicen que dentro hay oro. Antiguamente cuando los pastores llevaban el ganado a pastar junto a ellas las piedras exclamaban: *daime a vosa pobreza que eu os darei a miña riqueza*.[1531] En otros lugares hay relatos en los que se dice que es un ser humano el que hace esa petición a la *moura* de la peña.[1532] Eduardo Pondal menciona que, al caminar por el paraje llamado de Murazós, en Ponteceso, A Coruña, se escucha el sonido que produce un *encanto* que hay bajo el suelo.[1533] En *APena do Ruido*, en Santiago de Covelo, Pontevedra, dicen que *en ocasiones se oye en su interior un fuerte martilleo*.[1534]

Otro ejemplo es la *Pena de Roldán* o *A Pena Fachada* (fig. 125), en Reboira, Vilares, Guitiriz, Lugo, que conserva grabadas las herraduras del caballo del héroe, cuya voz se oye en su interior.[1535] También cerca de la *Pena da Elección* de la desembocadura del río Eume, en la parroquia de Irís, Cabanas, A Coruña, había una peña, hoy destruida, en la que se oía música de los *mouros* y *mouras*[1536] y a la orilla del río Miño hay otra peña llamada *Coto do Outeiro* (Cortega, Ourense), que resuena al pasar porque en su interior se cuenta que hay una viga de oro.[1537] En la *Fraga da Moura* de Sobreiró da Cima, en Vinhais, Portugal,[1538]

1529 Guénin, 1936, 390, nº 2053 y 381, nº 2019.
1530 Consultado el 15.7.2019, de https://www.celtiberia.net/es/conocimientos/?idp=6897, # 2.
1531 Aparicio Casado, 1999, 283.
1532 Taboada Chivite, 1980, 194.
1533 Abella Chouciño, 2019, 254.
1534 Taboada, 1982, 180; Aparicio Casado, 1999, 210.
1535 Alonso Romero, 2019, 72.
1536 Consultado el 25.6.2019, de https://galiciaencantada.com/lenda.asp?cat=21&id=1785.
1537 Alonso Romero, 2019, 74.
1538 Parafita 2006, 384, nº 262.

como en la *Peña de la Jilandera* de Garrovillas,[1539] se oye la rueca de la *moura* que habita en ellas. Cuando se ponía la cabeza para escuchar el sonido del telar, se golpeaba contra la piedra al incauto que lo hacía, como se hacía en la *Pierre-ès-Sonnou* que había en Saint-Brieuc con quien pretendía oír el canto de las *fées* o hadas y en el *Bloc de la Fée* de Moret, a quien quería oír sonar la rueca encantada.[1540] Se trata de un rito comparable al famoso rito de contacto para adquirir sabiduría del *Santo dos Croques* del Pórtico de la Gloria de Santiago de Compostela.[1541] En Bretaña, en la isla Guernsey, en el interior de la *Rocque-où-le-cocq-chante* se oyen campanas si se le aplica la oreja, etc., y así se podrían citar otros muchos más casos de este tipo de peña con sonidos míticos. En estas peñas reside la divinidad o *numen loci*, por lo que el sonido que emiten advertía de su presencia, como en las *pierres sonnantes* de Guildo, Côtes-du-Nord, Bretaña, cuyo sonido argentino prevenía a la gente, ya que eran la entrada a los tesoros de Satán.[1542] En el norte de Portugal estas creencias estaban muy extendidas e incluso se decía que había peñas a las que acudían los *mouros* a «decir misa», que tenían dos campanas dentro, una de oro y otra de peste.[1543] En ocasiones el sonido era de voces, como en Rendulfe, Guimarães, donde el *Penedo da Cabeça* emitía un sonido producido por una *moura* que hablaba,[1544] como en Soalhães, Marco de Canaveses, donde una peña hablaba porque dentro vivía una hermosa *moura* que tenía un tesoro que sacaba al exterior en la mañana de San Juan.

Son frecuentes estas peñas que producen sonidos mágicos, generalmente porque en su interior vive un ser sobrenatural. En el *Monte da Pena*, en Moaña (Pontevedra) hay una roca con una hendidura de la cual sale una Virgen peinándose y cantando a las doce de la noche todos los días festivos, pero especialmente en la noche de Navidad. La persona que la oye se siente atraída por su cántico y para ver a su autora se acerca al hueco de esa *Peña* y penetra en él. Pero al instante se cierra dejándola para siempre en su interior.[1545] En la cima del Monte Castelo, en Santa María de Ardán, península de Morrazo, Pontevedra, hay una piedra con forma de ataúd, sobre la que se cuenta que al tocarla se oye una voz muy extraña que suponían que era la del Demonio.[1546] En la cima del Monte dos

---

[1539] Marcos de Sande, 1945, 88.
[1540] Sébillot, 1904, 328.
[1541] Bouza Brey, 1959.
[1542] Sébillot, 1901, 91; Guénin, 1936, 422, nº 2162.
[1543] Alves, 1985, 296.
[1544] Braga, 1924, 258.
[1545] Villaverde Román, 1988, 17.
[1546] Aparicio Casado, 1999, 261.

Fundación L. Monteagudo

125. *Pena de Roldán* o *A Pena Fachada*, Riboira, Guitiriz, Lugo.

Castros, en Santo André de Lourido (Salvaterra do Miño, Pontevedra), hay varias peñas; de una de ellas, de gran tamaño, se decía que producía un sonido porque dentro tenía oro.[1547] En la *Pena Abaladoira da Moladoira* (fig. 69), en Pereiro (Alfoz, Lugo), conjunto rocoso en el que se dice que vivía una *moura* de cabellos rubios, cuando alguna persona pasaba por allí, le prometía darle una

[1547] Aparicio Casado, 1999, 283.

liebre de oro a cambio de que la ayudara a desenredarle el pelo. Esta petición se la hizo un día a una joven pastorcita y, como pago al servicio realizado, la *moura* le metió una cosa en el mandil y le dijo que no la viera hasta llegar a casa. Pero la chiquilla no pudo contener su curiosidad y descubrió desilusionada que el regalo se había convertido en carbones. Al día siguiente regresó con su rebaño de ovejas al mismo lugar, donde la *moura* la detuvo y la metió dentro de su peña. Desde entonces los vecinos de Pereiro cuentan que, si se presta atención, se pueden oír los llantos de la niña procedentes del interior de la mansión rocosa de la *moura*.[1548] Esta leyenda, con ligeras variantes, se conoce también en otros lugares de Galicia. Sus personajes pueden ser masculinos o femeninos, pero el argumento principal es siempre el mismo: el ser humano que ayuda a la *moura* no cumple su petición y pierde la recompensa prometida. El análisis etiológico de esta leyenda se presta a dos interpretaciones: por un lado parece ser un testimonio legendario de alguna ceremonia de iniciación cuyo participante era castigado si no la realizaba adecuadamente. Pero también se puede interpretar como testimonio de algún culto dedicado a las piedras sonoras, también llamadas piedras de la campana, es decir, piedras a las que se consultaba por entender que dentro habitaba un *numen* al que se invocaba para conocer la voluntad de ese ser superior. Se dice que, si se aplica el oído a la superficie de esas peñas tras golpearlas con una piedra u objeto de metal, se puede oír la respuesta del *numen* en la reverberación del sonido o en su persistencia en un eco extraño que procede del interior de la peña.

Finalmente, están las *Pedras que falan* o *faladoras.* Estas peñas no emiten sonidos físicos, pero se denominan así porque míticamente eran capaces de expresarse, generalmente para sentenciar un juicio o para dar un augurio, además de existir peñas que podían, en ocasiones, hablar.[1549] Los sonidos que emiten cuando se las golpease interpretan como respuesta a la consulta que le hace el devoto. Así se comportaba hasta hace unos años la *Pedra que fala*, cerca de la aldea de Vilar do Rei, en San Xoán de Fecha (Santiago de Compostela),[1550] que es una pena *escorregadoira* con piletas y petroglifos con círculos concéntricos, cazoletas y canalillos orientados hacia el SW (fig. 62). A mediados del siglo XX *«los campesinos de las cercanías decían que contestaba a todas las preguntas que se le hacían desde la vereda que pasa a sus pies»*,[1551] mientras que los niños utilizaban un lado de esta piedra como tobogán o *pedra escorregadoira*.[1552]

[1548] González Paz y Beiro Piñeiro, 2004, 941.
[1549] Sébillot, 1904, 326 s.
[1550] García Martínez, 1968; consultado el 1.9.2020, de http://patrimoniogalego.net/index.php/1372/2011/06/a-pedra-que-fala/.
[1551] García Martínez, 1968, 256-257.
[1552] Monteagudo García, 2003, 34.

Otra *Pena faladora*, ya sin leyenda, se encuentra en la falda meridional del Monte do Faro, cerca de Viveiro, Lugo, que hasta hace unos años tenía eco, que ha perdido al plantarse la zona de eucaliptos. Otro ejemplo es la piedra oscilante de la *Virxe da Barca* en Muxía (fig. 68), cuyo ruido al «bailar» era una *fala* que se usaba como prueba judicial, pues hay noticias de que en la Edad Media fue utilizada en pruebas judiciales, pues la piedra decía sí o no según se moviera o no, por lo que estas piedras se consideraban dotadas de la capacidad de sentenciar y comunicar la sentencia de un juicio ordálico. En Galicia hay otros casos conocidos por la toponimia, como *A Pena Faladora* de Bares[1553] y *A Pedra da Pregunta,* en la aldea de San Mamede, parroquia de Puga, municipio de Toén, Ourense.[1554] Estas «piedras que hablan» también se constatan en otras áreas de la *Hispania Céltica*, como evidencia el topónimo *La Peña que responde,* localizado en la ladera del mítico picacho en el que se asienta la ermita del Santo Alto Rey, en Guadalajara,[1555] pero se conocen especialmente por otras tierras del mundo atlántico, ya que los mejores testimonios los ofrece la mitología celta de Irlanda[1556] y de Escocia.[1557] La más famosa es la *Lia Fàil*, «La Piedra que Habla», que se creía que era la «Piedra del Sueño de Jacob» (*Gen*., 28,10–22) y que tenía poder profético,[1558] también conocida como *Stone of Destiny* o *The Coronation Stone*,[1559] pues sobre ella se coronaban los reyes de Escocia e Inglaterra, como ya se ha indicado. Otra *Lia Fáil* o «Piedra que Habla» era un menhir de Tara utilizado en los ritos de entronización de los reyes de Irlanda.[1560] Igualmente pueden incluirse otros ejemplos, como la *Peña del Cascabel* del santuario de la Virgen de la Alegría, en Monzón, Huesca, que era visitada por jóvenes que buscaban novio o que deseaban tener hijos. Si al aplicar la oreja oían el sonido de un cascabel o campanilla, se confirmaba el deseo.[1561] Igualmente habría que incluir peñas de Galicia, Portugal y de algunos lugares de Francia en las que se creía que habitaban seres sobrenaturales que podían hablar y responder preguntas de carácter adivinatorio, en ocasiones para sanar dolencias, como en el valle de Larboust, en el Alto Garona,[1562] y también en Irlanda se

[1553] Taboada, 1982, 179.
[1554] Feijoo, 2011: § 6.
[1555] Moya, 2020, 481.
[1556] Nutt, 1907.
[1557] Skene, 1869; Bermejo, 2016.
[1558] Fritz-Patrick, 2004, 101.
[1559] Skene, 1869; Nitze, 1956; Bermejo, 2016.
[1560] Harbison, 1992, 270.
[1561] Castillón Cortada, 1974.
[1562] De Marliave, 1995, 151.

acudía a «piedras habladoras» para curar el «*mal de ojo*» o conocer la causa de algún daño.[1563]

Alguna de estas *penas faladoras* producen sonidos parecidos a los de una campana, por lo que se conocen también con el nombre de *Pedras da campana* o *Pedras do sino, penedos que falam,* o *penedos que cantam* como se las llama en Portugal. Los *penedos que cantan* son piedras *onde mouros ou mouras cantam ou falam, pelo eco mais ou menos claro que nêles formam as conversas, os cantos, ou os ruidos de visitantes e convizinahntes, como a ressonância do vento nas concavidades e intersticios da rocha*.[1564] En Gales se las conoce con el nombre de *speaking-stone*s[1565] y en Irlanda las llaman *cloch-labhrais*.[1566] Los irlandeses las consultaban para conocer el nombre de las personas que echaban el *mal de ojo* y para averiguar el lugar donde se encontraban los animales domésticos que se perdían.[1567] Tan arraigada estaba hasta hace unos años en el pueblo gallego la convicción de que las piedras pueden hablar, que muchos de los peregrinos que realizaban la romería tradicional a San Andrés de Teixido estaban convencidos de que en el Juicio Final las piedras hablarán y dirán los nombres de los que cumplieron el precepto obligatorio que dice: *a Teixido vai de morto o que non foi de vivo*.[1568]

Tenemos la impresión de que el poder mágico que poseían las piedras sonoras antes de la cristianización pasó a la campana cristiana por su llamativo sonido. Además de su doble finalidad, de congregante de multitudes y de llamada a la oración y también de alarma y de medir el tiempo que rige la vida de los pueblos,[1569] se le continúa atribuyendo por toda España la facultad sobrenatural de alejar las tormentas y el pedrisco, además de otras virtudes mágicas, como las que hasta hace unos años se recordaban en el País Vasco[1570] y también por los valles del Pirineo catalán, donde además de tocar las campanas de las iglesias para alejar las tormentas tenían la virtud de ahuyentar a las brujas y a los malos espíritus, pues los zarandeaba de un lado para otro hasta arrojarlos lejos de los pueblos.[1571]

Galicia conserva testimonios del siglo XVII del empleo de la campana para proteger al ganado de la rabia y de la peste y para curar sus enfermedades,

---

1563 Wood-Martin, 1902, II, 222.
1564 Chaves, 1933, 96.
1565 Joyce, 1903, 277. Wood-Martin, 1902, 222.
1566 Joyce, 1903, 277.
1567 Wood-Martin, 1902, II, 222.
1568 Armada Pita, 1997, 336.
1569 Taboada Chivite, 1961, 75-76.
1570 Aguirre Sorondo, 1988.
1571 Romeu Figueras, 1951, 315.

como refleja el *Libro de Fabrica* del 18 de julio de 1650 del lugar de Cerdeira (Buño, A Coruña), que dice que en la antigua capilla de San Esteban,[1572] cuya fiesta se celebra el 26 de diciembre, había una campana que se retiraba de su campanario *para llevarla a diferentes partes y otras feligresías para q passe el ganado por devajo della. Creyendo y Juzgando la gente que aquello es bueno para q los bueys y otro ganado se libren y preserven de ravia y otros males*. A pesar de que esta tradición se condenó y de que se excomulgó a sus practicantes, sin embargo, se continuó realizando hasta que en la visita pastoral del año 1665 se acordó *fijar dicha campana de manera que no se pueda quitar*. Pero este uso prosiguió, además de su fin religioso, *para conjurar tormentas eléctricas*.[1573] A principios del siglo pasado aún se realizaba en el campanario de la ermita de Santaia de A Espenuca (Coirós, A Coruña) el rito de tocar la campana con las manos para facilitar el embarazo, pues le atribuían propiedades fertilizantes.[1574] Y hasta hace unos años, el día de la fiesta de Santa Columba, algunos de sus devotos que acudían el santuario das Pías, en la feligresía de San Miguel de Codesoso (Sobrado, A Coruña), lo hacían también con la intención de tocar la campana del santuario como medida terapéutica para curar el dolor de muelas, de manos, de pies y de otros órganos del cuerpo. Para que la campana sonara, la mayoría introducía directamente en la boca el soporte de la cadena que pendía del badajo, aunque algunos también ponían un pañuelo en la boca para sujetar dicho soporte. Y a continuación tenían que dar tres toques.[1575]

En Galicia se ha venido también utilizando el sonido de las campanas para ahuyentar a los espíritus o seres imaginarios llamados *nubeiros*, en Asturias *nuberos*. En Portugal lo conocen con varios nombres, como *secular das nuvens*, *escolar das nuvens*, *diabo* o *demonio visible*; es decir, un personaje con aspecto de ser humano que, según la creencia portuguesa y la gallega, *anda a batallar na nuven da tempestade*, *produz o trovão*, *o relampago*, *o raio*, *leva a tempestade para onde quer*.[1576] Al *Nubeiro* en Galicia también lo llaman *Tronante* y *Negrumante*. Dicen que tiene aspecto humano, desgarbado y grotesco y que se sube a las nubes para causar con ellas daños a las cosechas con lluvias y tormentas.[1577] Es un ser mítico cuyos orígenes más inmediatos los encontramos en la tradición clásica, pues ya desde el Bajo Imperio los romanos

---

[1572] Esta capilla hasta el siglo XVIII era la iglesia parroquial de Buño. Abella Chouciño, 2019, 161.
[1573] Abella Chouciño, 2019, 161.
[1574] Fernández, 2012, 40.
[1575] Blanco Prado, 1990, 125.
[1576] Coelho, 1900, 420, 422.
[1577] Risco, 1979, I. 458.

también creían en la figura de un *Tempestario,* creencia que arraigó principalmente en el noroeste de *Hispania*.[1578]

En varios lugares de Galicia la creencia en el *Nubeiro* estaba tan arraigada que incluso era tradicional que con la llegada de la primavera, y aunque no hubiera amenaza de tormenta, se tocaran las campanas de las iglesias al mediodía para evitar la aparición de los temidos pedriscos primaverales que destruían las cosechas.[1579] Y en algunas iglesias gallegas había campanas que eran famosas por toda una comarca debido a las virtudes mágicas o milagrosas que les atribuían los agricultores para alejar las granizadas y tormentas. Y de entre todas ellas, la que sonaba en el campanario de la parroquia de Coiro, en Cangas (Pontevedra), estaba dotada de tales propiedades sobrenaturales que hasta incluso podía alejar a las brujas que todavía en los tiempos del Padre Sarmiento, en el siglo XVIII, eran muy abundantes por toda esa hermosa península de Morrazo. Una actividad semejante se venía haciendo en el resto de Europa en determinadas fechas del año con el mismo fin de alejar a las brujas y a otros espíritus maléficos que alteraban el bienestar de los seres humanos y destruían sus bienes. El día más adecuado en la mayoría de los países para hacer sonar las campanas y otros instrumentos sonoros era la víspera de San Juan, cuando se suponía que las brujas y otros seres del aire tenían sus aquelarres y se reunían para realizar sus males. Por ese motivo a las campanas se las *bendecía y se las rociaba con óleos santos para ahuyentar y expulsar los espíritus malignos* e incluso se grababan en ellas inscripciones y signos con el fin de resaltar su poder para alejar las tormentas, los rayos, las granizadas y a esos seres tan destructivos.[1580] El Padre Sarmiento vio en el siglo XVIII las inscripciones y signos mágicos de la citada campana de Coiro, fabricada en el siglo XIII,[1581] entre los que estaba la *Pentalfa*, el poderoso talismán representado por una estrella de cinco puntas, además de cruces y otros símbolos protectores.[1582]

Sorprende que también en Irlanda y en Escocia el poder mágico que se atribuía al sonido de las campanas de los campanarios lo tuvieran igualmente las campanillas eclesiásticas que se utilizaban en los diferentes ritos de la liturgia cristiana. El báculo, el libro y la campanilla o *tintinnabulum* eran los tres objetos más representativos de los monjes celtas evangelizadores. En el Museo Nacional de Dublín y en el de Antigüedades de Escocia, en Edimburgo, se conserva una valiosa colección de las llamadas campanillas célticas.[1583] Se les atribuía el poder

---

[1578] Fernández Nieto, 1996.
[1579] Lis Quiben, 1952, 474.
[1580] Frazer, 1981, 565 y ss.
[1581] Dasairas Valsa, 1995, 84.
[1582] Sarmiento, 1975 (*Viaje de 1745).*
[1583] Dasairas Valsa, 1995, 92.

de apagar un incendio, por eso muchas de las antiguas campanillas irlandesas que se conservan poseen marcas de haber sido dañadas por las llamas del fuego al que se las había lanzado para que lo apagara. En el condado de Sligo incluso había devotos enfermos que bebían el agua depositada en la campanilla de la iglesia porque creían que frenaba el avance de la enfermedad.[1584] Son muchos los ejemplos que sobre estos temas se conservan en el folclore, pero con el fin de abreviar, citamos un ejemplo más por tratarse de una clara cristianización de los sonidos que se producían con las piedras. En la ermita bretona de Saint-Gildas, en Bieuzy-les-Eaux (Morbihan), se conserva una piedra sonora cerca del púlpito en el lado izquierdo del crucero a la que ya se ha aludido. Es de forma irregular, pues mide entre 80 cm de longitud y 43 cm de anchura. La tradición relata que San Gildas la utilizaba como campana en su eremitorio de Castennec y sobre ella hay dos pequeños guijarros que los fieles utilizan para golpear la piedra y hacer que resuene cuando se quiere hacer una petición.[1585]

Además de los sonidos que por percusión se producían en las piedras con alguna finalidad mágica, en Europa también se utilizaban otros instrumentos para entrar en éxtasis y ponerse en contacto con la divinidad, para realizarle una petición o para percibir visiones paranormales favorecidas a veces por el empleo de sustancias psicotrópicas. Los chamanes escandinavos solían utilizar los sonidos repetitivos del tambor para entrar en trance. En todas las antiguas culturas los chamanes saben cómo ponerse en contacto con el *numen* que habita en el interior de una piedra, en un árbol, en las aguas de un río o en cualquier manifestación de la naturaleza, porque su mundo está poblado de espíritus y para entrar en él utilizan la ayuda de diversos medios, que pueden ser sonidos, danzas, cánticos, sustancias narcóticas, abstinencia prolongada de alimentos, etc. También los antiguos escandinavos recurrían a cánticos mágicos, llamados *galdr* en nórdico antiguo, que se cantaban de forma lúgubre, como si fuera un monótono murmullo, cuyas letras se mantenían en secreto para que el cántico no perdiera su poder mágico. En esos cánticos era frecuente el empleo de la aliteración o repetición de determinados vocablos para aumentar el poder mágico de las palabras y para reforzar aún más esas propiedades sobrenaturales el que emitía el *galdr* solía subirse a una piedra.[1586]

***

[1584] Bell, 1851, 54.
[1585] Le Scouëzec, 1979, 141. Éveillard y Huchet, 2004, 7.
[1586] Siikala, 1990, 200.

Un tema todavía más difícil es interpretar el carácter mágico de esos sonidos. El testimonio más antiguo que conocemos sobre la existencia de fenómenos acústicos en determinadas piedras lo encontramos en el siglo II d.C. en la obra de Pausanias «*Descripción de Grecia*» (I,42,2-3), en la que menciona los extraños ruidos que producía la muralla de Megara, en Ática (Grecia), pues cuando alguien golpeaba con una piedra uno de sus sillares producía un sonido semejante al de una cítara e incluso variaba el tono según el lugar en el que se golpeara. Se atribuía su origen al hecho de que, cuando se estaba construyendo esa muralla, el dios Apolo en persona vino a ayudar en su construcción y para utilizar sus dos manos tuvo que dejar su cítara sobre dicho sillar y también se contaba que Hermes le regaló una lira al joven Anfión, hijo de Zeus, durante la construcción de las murallas de la antigua ciudad de Tebas y que, con el poder mágico de su sonido, Anfión conseguía que las piedras se trasladaran ellas solas al lugar que les correspondía en la muralla. Esos mitos clásicos ayudan a comprender el significado mágico que siempre se ha atribuido a la música y que explica que en la Prehistoria y también posteriormente se mantuviera como vehículo de comunicación con el mundo imaginario del Más Allá, como también es conocido el claro carácter mágico que tenía para los celtas la música y el canto.[1587]

En ese contexto primitivo que utilizaba el sonido para conectar con el mundo sobrenatural, destaca el significado mágico que se atribuía en Galicia, durante la Edad Media y anteriormente, al sonido de la caracola marina, a la que se llamaba *caracola de Santiago*, como así consta en el *Códice Calixtino*, que dice lo siguiente: *Se cuenta que siempre que la melodía de la caracola de Santiago, que suelen llevar consigo los peregrinos, resuena en los oídos de las gentes, se aumenta en ellas la devoción de la fe, se rechazan lejos todas las insidias del enemigo; el fragor de las granizadas, la agitación de las borrascas, el ímpetu de las tempestades se suavizan en truenos de fiesta; los soplos de los vientos se contienen saludables y moderadamente; las fuerzas del aire se abaten*.[1588] En ese *Códice* se menciona también un variado conjunto de instrumentos musicales que solían utilizar los peregrinos de todo el mundo. Se pasaban la noche en vela en el interior de la catedral compostelana para rezar, leer salmos o tocar cítaras, liras, tímpanos, flautas, caramillos, trompetas, arpas, violines, ruedas británicas o galas o cantar con cítaras o acompañados de diversos instrumentos.[1589]

[1587] Le Roux y Guyonvarc'h, 1986, 142, 143, 158 y 161 s.; Alonso Romero, 2006; Almagro-Gorbea, 2018, 309 s.

[1588] *Códice Calixtino*, Libro III, cap. IV. (Edición de Moralejo *et al*., 1992).

[1589] *Códice Calixtino*, Libro I, cap. XVII. (Edición de Moralejo *et al*., 1992).

Para el valor mágico que se atribuía al sonido de la caracola es muy interesante comprobar que los vaqueiros del occidente de Asturias también la utilizaban para transmitir un mensaje. Para ello, disponían de lo que llamaban el *vígaro* o *búgare*, es decir, una bocina hecha de cuerno de macho cabrío o de caracol marino. En sus leyendas, recogidas a principios del siglo XX, se cuenta que la utilizaban para comunicarse unos con otros cuando se encontraban en una situación de peligro y que eran capaces de entender el tipo de peligro al que se enfrentaban. En una de esas leyendas se cuenta que *una vez estaba una mujer sola en la braña de las Cuevas y vinieron siete ladrones y le cogieron una vaca, y la mataron, y ella viendo el robo, les preguntó que si le daban permiso para tocar el «búgare»* (vígaro) *y comenzó ella con el «búgare»:*

«Veite» a la «vitcha» (vete a la villa)
y cuéntalo así,
que siete ladrones
comen y beben
a costa de mí,
la vaca ruda
al «fueu ensuga» (al fuego seca).

Y sucedió que su mensaje fue oído por otra pastora que comunicó a la justicia de la villa lo que estaba ocurriendo y atraparon a los malhechores.[1590] Desconocemos si realmente los pastores eran capaces de utilizar la caracola para transmitir mensajes con diferentes significados, como lo hacen todavía los pastores canarios con el empleo de su silbo peculiar. Lo que sí sabemos es que el ruido espantaba el peligro, pues se utilizaba tanto en Galicia como en Asturias para ayudar al sol, ya que la gente daba alaridos cuando la tempestad amenazaba con granizadas y había que ahuyentarla *con sonar de cuernos, de campanas y de voces…*[1591] Y sabemos también que la caracola marina tenía para los pastores asturianos el poder mágico de desviar el *mal de ojo* que pudiera afectar al ganado; por eso se lo colgaban al pescuezo de algunas reses.[1592]

La veneración que en la Antigüedad se rendía a los astros fue el origen de numerosas leyendas con las que se intentaba explicar sus desplazamientos por la bóveda celeste, así como la causa de los eclipses. En el siglo VII d.C. estaba muy difundida en Europa la creencia de que, cuando había un eclipse de luna, se

[1590] Uría y Ríu, 1976, 16.
[1591] Cabal, 1987, 526.
[1592] Cabal, 1951, 79.

debía a que una mujer siniestra utilizaba el poder mágico de un espejo para atraer a la luna y lograr así introducirla en el interior de una profunda cueva. Para que la luna volviera a salir era necesario que la gente produjera un gran alboroto y griterío con el fin de distraer a la bruja. Se trata de una creencia muy antigua que la Iglesia intentó cristianizar recomendando el cántico del *Miserere* en lugar de los gritos, golpes y sonidos de caracolas a los que se solía recurrir cuando ocurría un eclipse.[1593] En la antigua Galicia también se utilizaron los sonidos en ritos de magia simpática con los que se intentaba imitar el estruendo de las tormentas. Los habitantes de la comarca portuguesa y gallega del Bajo Miño celebraban la fiesta llamada *A Treboada* (La Tronada), generalmente como preludio de una romería o fiesta patronal. En Portugal esa celebración se llamaba también fiesta de *Zes Pereiras*, en las que a veces participaban más de treinta músicos que hacían *sonar bombos a un ritmo verdaderamente infernal*.[1594]Acudían devotos de varias parroquias y músicos con enormes bombos construidos con aros de madera y pieles de macho cabrío de algo más de 70 cm de diámetro. Había ocasiones en las que el ruido que producían era tan enorme y continuo que algunos músicos entraban en una especie de estado hipnótico agotador. *Tendo en conta ese principio máxico de que o semellante trae o semellante, nós apuntamos a posibilidade de que as nosas treboadas poidesen estar afectadas polo simbolismo das troadas do vran, precusoras das benfadada chuvias dos campos. E como di o vello refrán: «Treboada no Miño, peixe, pan e viño»*.[1595] A mediados del siglo pasado esa celebración tenía lugar también el 15 de agosto en el monte de Santa Tegra, en A Guarda (Pontevedra).

Otro ejemplo se relaciona con la enorme peña llamada *Pedra do Berbeo* por los lugareños de Insua (San Tirso de Cando, Outes, A Coruña) que viven en sus cercanías, mientras que los pescadores la llamaban *Pedra do Xarpal* o *Serpal* (figs. 126 y 140).[1596] Los pescadores gallegos, cuando entraban en sus pequeñas embarcaciones de vela en la ría de Muros-Noia, solían utilizar como guía para orientarse el llamativo aspecto que desde la lejanía ofrece esa peña enorme, que sobresale en un lateral de la cumbre de 500 m. del monte Castelo o monte de la *Pedra do Berbeo*, que se alza sobre la orilla derecha del río Tambre con un impresionante control visual de su desembocadura y de la ría de Noia (figs. 126 y 140). A principios del siglo pasado se contaba que la persona que conseguía

[1593] Valerie, 1994, 99.
[1594] Alonso, 1980, 303.
[1595] Alonso y Alonso Rivas, 1985-1986, 276.
[1596] Información facilitada a Fernando Alonso en 1980 por Arturo Romaní, vecino de Muros.

126. *Pedra do Berbeo* o *Pedra Serpal*, San Tirso de Cando, Outes, A Coruña.

subir a la *Pedra do Berbeo podía ver desde su altura unas cadenas de oro que brillaban en el fondo del pozo de San Gregorio, en el río Tambre*,[1597] lo que recuerda las cadenas de oro en los tesoros fabulosos de las leyendas sobre castros, como el de Castromao, en Celanova (Ourense)[1598] y otras leyendas como la de una peña situada a orillas del río Miño llamada *Coto do Outeiro,* que tiene una *trabe de ouro e outra de veleno* en su interior y emite sonidos como las llamadas *pedras que falan* vinculadas a antiguos ritos de adivinación. El pozo de *San Gregorio* se encuentra donde antiguamente había una ermita de ese Santo, que protegía a los caminantes que llegaban hasta ella con la intención de utilizar una barca para cruzar ese tramo fluvial de aguas profundas. Una leyenda que aún se recuerda en la aldea de Insua relata que había gente que solía ir a la *Pedra do Berbeo* porque *«din que había quen ia petar na pedra e que soaba,*

[1597] Información facilitada a Fernando Alonso el 15 de marzo de 2010 por Manuela García Pedrares, cuya abuela, Pilar García Tomé, natural de San Pedro de Xallas, recordaba esa leyenda que había oído en su infancia.
[1598] Risco, 1950, 404.

pero que agora nin soa nin nada» («sonaba si se la golpeaba, pero que ahora ya no suena nada»).[1599] Esta creencia sugiere que en ella pudo realizarse algún rito oracular, en el que la *Pedra* respondiera con su sonido, como se hacía con otras peñas. Más difícil resulta averiguar el origen etimológico de *Berbeo*. Algunos autores sugieren que es un hidrónimo que adopta variantes como *ber-*, *berb-*, *borb-*, etc., que aparece en nombres de ríos galos y gaélicos. Caridad Arias lo relaciona con la divinidad céltica *Verbeia*, de la que derivan varios hidrónimos, como el antiguo río *Verbeia*, que es el actual río Wharfe del condado inglés de Yorkshire, divinidad con propiedades curativas y también proféticas en sus aguas termales y medicinales.[1600] Una imagen de esa diosa aparece en un altar hallado en el campamento romano de Inkley, en Yorkshire. Otros autores suponen que *Verbeia* procede del antiguo irlandés *ferb*, con el significado de ganado.[1601] Realmente no podemos estar seguros de la procedencia etimológica de la *Pedra do Berbeo,* a pesar de la sugerente relación que tiene *Verbeia* con la leyenda del tesoro del pozo fluvial de *San Gregorio*, creencia probablemente derivada de las antiguas ofrendas que se hacían a las divinidades acuáticas en los vados y lugares peligrosos de los ríos.

Todas las peñas con propiedades acústicas de Galicia, tanto las reales como las míticas, forman un importante capítulo de las peñas sacras, pues jugaban un amplio papel en el imaginario y la mitología popular. Los testimonios conservados en la actualidad son escasos y con riesgo creciente de que se pierdan, lo que supone una pérdida de este Patrimonio tan peculiar y atractivo, pues estas peñas sonoras siempre han debido llamar la atención de la gente y han fomentado la mentalidad «mágica» popular, por esa característica tan llamativa que ofrecen, tan próxima al fondo animista del que parecen proceder todas estas creencias en el carácter sacro y sobrenatural de determinadas peñas.

PEÑAS Y *MARCOS* DELIMITADORES DEL TERRITORIO

Al analizar los ritos de fecundidad y curación se ha hecho referencia a los *marcos* o hitos que fijaban y señalaban los límites de fincas y territorios. Su interés atrajo la atención de Luis Monteagudo y en fechas más recientes Xabier Moure ha inventariado más de 250 ejemplares.[1602] Las peñas usadas para marcar límites y los hitos, denominados en gallego *marcos* o *pedras fitas,* son un elemento

[1599] Nuestro agradecimiento a Antón Bouzas Sierra por esta información.
[1600] Caridad Arias, 2017, 317.
[1601] Mackillop, 1998, *v*. «Verbeia».
[1602] Monteagudo, 2003; Moure, 2014, actualizado: 27-X-2020.

delimitador del territorio que representan la continuidad de los *termini* de época romana,[1603] que, a su vez, debieron continuar la tradición de algunas peñas, menhires y mámoas desde épocas prehistóricas. Su abundancia se refleja en su frecuente mención en demarcaciones territoriales desde el *Parochiale Suevorum*, del siglo VII, pues a menudo estos monumentos prehistóricos aparecen mencionados como *petra ficta.* Su uso prosiguió en época altomedieval y el famoso Catastro de Ensenada, realizado a mediados del siglo XVIII, cita numerosos hitos y peñas, por ejemplo, al delimitar Barallobre (Fene, A Coruña), indica: *«desde aquí al Seixo Blanco de la Brea, desde este a la Peña de Remariz, siguiendo el marco que se alla en la Cueva del Thesorero* (fig. 127). *Desde este a otro que llaman de Vilar de Codo».* Sin embargo, en nuestros días muchos han desaparecido o han sido removidos de su emplazamiento originario y en otros casos están en serio riesgo de desaparecer y de que su memoria se pierda al despoblarse el campo y quedarse sin la gente mayor que conocía sus microtopónimos y, lo que aún es más importante, las leyendas y mitos asociados a ellos. Este proceso supone una auténtica pérdida del Patrimonio Cultural, pues los *marcos* y peñas de límites constituyen verdaderos monumentos de los paisajes gallegos, que reflejan la interacción milenaria entre el hombre y el entorno geográfico, además entendido como un «paisaje mágico», pues estos hitos tenían originariamente propiedades sobrenaturales, que en algunos casos se habían conservado hasta nuestros días.

Algunos *marcos* son auténticos menhires megalíticos, como la *Lapa de Gargantáns* en Moraña (figs. 74 y 128 A-B), la *Pedra Chantada* de Carrizo en Vilalba, la *Pedra Alta* de la Lagoa de Antela (fig. 129) y la *Pedrafita de Cristal* en Ribeira,[1604] pero en la mayoría de los casos su cronología es muy difícil de precisar, aunque su intensa pátina, los grabados y *coviñas* que ofrecen y la ubicación topográfica o topoastronómica indican su antigüedad, que confirma en ocasiones su proximidad y relación con necrópolis megalíticas. También hay que tener en cuenta que muchas *pedras fitas* debieron ser destruidas en el proceso de cristianización por su origen pagano y en muchas ocasiones fueron marcadas con cruces, que se pueden confundir con las realizadas en las hitaciones, en las que también se grababan cruces en las peñas de límites y en los hitos porque, de forma más o menos consciente, perduraba la tradición de cristianizar estas piedras de marcado carácter sobrenatural.

[1603] Abascal, 2008.

[1604] Moure, 2020.

127. Posible *Marco de la Cueva del Thesorero,* Barallobre, Fene, A Coruña.

Fundación L. Monteagudo

128. *Lapa de Gargantáns*, Moraña, Pontevedra

La función de indicar la propiedad de un terreno con un hito o mojón es originaria de Oriente, como los *kudurru* de Mesopotamia,[1605] pero este elemento también fue usado por etruscos y romanos. En la Grecia primitiva era el dios Hermes, ya documentado en época micénica,[1606] como *numen* del *herma*[1607]que protegía el límite de campos y territorios,[1608] pero también en Grecia estos hitos eran puntos onfálicos de paso al Otro Mundo,[1609] por lo que en ese lugar se libaba a los muertos como en las tumbas[1610] y tenía función fecundante y fálica,[1611] todo ello probablemente derivado de que ese *numen,* simbolizado en la estela-hito, encarnaba al ancestro como *numen loci* protector del territorio, lo que permite comprender el significado que tendrían las peñas que constituían límites. En Roma, la piedra hincada como hito era la materialización visible del dios *Terminus*, el «dios del mojón», que mágicamente protegía los límites del territorio, *numen* que tiene su paralelo en la divinidad asvéstica *Bhaga*.[1612] Este *numen* ancestral protector del territorio protegía la propiedad fundiaria o de las tierras y se identificaba con Júpiter Optimo Máximo, en cuyo templo en el Capitolio se conservaba el cipo que lo simbolizaba, denominado *Jupiter Terminus*. Su fiesta eran las *Terminalia*, instituidas ya por Numa (Plutarco, *Numa*, 16), que se celebraban el 23 de febrero y que también

[1605] Seidl, 1989; Sanmartín, 2017, 179.
[1606] Burkert, 1982, 156, n. 5.
[1607] Baudi, 1998, 427.
[1608] Paus. II,38,7; III,10,6; IV,33,3; VI,26,5; VIII,13,3; 34,6; 39,6; X,5,4; *Ant. Pal*. 9,314; Cornutus 16; Eust., *Ad Hom. Od*. 16,471; Antikleides, *FgrHist* 140F 19.
[1609] Rose, 1953, 417.
[1610] Burkert, 1982, 158.
[1611] Fehling, 1974, 7-27; Burkert, 1982, 156; Athanassakis, 1989, 33-49.
[1612] Dumézil, 1952, 40 s.; *id*., 1977, 186.

marcaban el final del antiguo calendario romano.[1613] Estos mojones eran sacros y no se podían tocar (Festo, 505L, s.v. *termino*) y servían como altares, pues los campesinos romanos les ofrecían productos del campo y le sacrificaban un cordero para tener propicio al *numen* protector que habitaba en ese mojón de piedra.[1614]

Algunas peñas de término son muy conocidas en Galicia, como el *Penedo* o *Fraga dos Tres Reinos* (figs. 130 y 143), situado en la frontera de A Mezquita, Ourense, que separaba los antiguos reinos de Galicia, León y Portugal. Otro ejemplo es la citada *Pedra Alta da Antela* (fig. 129), *marco* divisorio de los municipios de Xunqueira de Ambía, Vilar de Barrio y Sarreaus, igualmente en Ourense; es un menhir del que cuenta la leyenda que lo llevaba una *moura,* -o la Virgen-, en la cabeza y que se le cayó y se quedó donde está actualmente, una leyenda similar a las de otros menhires franceses.[1615] Más dudoso es el interesante *Con das Sete Pías*, ya citado, en el que, según la tradición, cada *pía* corresponde a una de las siete parroquias que se divisan desde el mismo: Barrantes, Ribadumia, Leiro, Oubiña, Tremoedo, Sisán y Vilariño, por lo que sería el elemento simbólico central de una heptarquía, como la documentada en la Virgen de El Santerón, en Cuenca y en Nosa Señora de Eirita, en Anos, A Coruña.[1616]

Algunos de estos hitos deben proceder de divisorias tribales prerromanas que han perdurado hasta la actualidad, pues los límites tienden a fosilizarse y continuar a través de cambios políticos y culturales. Hay múltiples ejemplos, como el *Marco da Mámoa* o *Marco das Cruces*, situado sobre una mámoa cerca del llamado *Camiño Primitivo* o de Oviedo, entre los términos de Palas de Rei y de Toques, ya citado en documentos medievales y modernos, pues marca la división entre las provincias de Lugo y de A Coruña, o el *Marco do Pozo*, desgraciadamente desaparecido, que delimitaba las provincias de Lugo y de León entre las aldeas de Poso e Moreira (Cervantes), Murias (Navia de Suarna) y la de Suárbol, en León. Otro *marco* inédito, que era una gruesa piedra de esquisto de unos 1,7 m de altura clavada en el suelo, estaba hasta hace unos 50 años a unos 100 m al sur del lugar de Bouza Nova (Presedo, Abegondo, A Coruña) en la parte más alta de una finca y dividía las parroquias de Presedo y Leiro y también las antiguas provincias de Betanzos y Santiago, hasta que fue arrancado por entorpecer las labores agrícolas. El *marco* o *pedrafita* del monte de San Cibrao (Pardavedra, A Bola, Ourense), al que hemos hecho referencia

---

[1613] Riesco Álvarez, 1993, 143. Para el simbolismo sobrenatural del hito, Delpech, 1991, 147-148.
[1614] Ovidio, *Fasti*, 2, 639 s. Hild, 1919.
[1615] Guénin, 1936, 344, nº 1913; 449, nº 2236; 526 s., nº 2425; 547, nº 2471; etc.; Reinach, 2005, 16, 18, 27, 56, etc.
[1616] Fernández Nieto, 2018, 139 s.; Almagro-Gorbea *et al*., 2019.

en otro lugar, es la divisoria entre los términos de Allariz, A Bola, A Merca y Rairiz de Veiga. Se pueden señalar otros ejemplos, como el *Marco dos Valentes*,[1617] un gran menhir con cruces de término en un paso natural de la sierra que separa la comarca de la Limia Alta y el Valle del Támega en el que confluyen tres términos, Sarreaus, Laza e Cualedro, por lo que constituye un *trifinium*, que recuerda casos como el menhir extremeño de *Las Tres Lindes*, que marca la divisoria o *trifinium* entre Fregenal de la Sierra, Burguillos del Cerro y Jerez de los Caballeros, en Badajoz, que corresponden, respectivamente, a los territorios de tres importantes poblaciones de la *Baeturia Céltica*, *Nertobriga*, *Segida* y *Seria*. Otros numerosos ejemplos de Galicia apenas han sido estudiados. En *A Pena dos Catro Cabaleiros,* en Santa María de Saa (A Pobra de Brollón, Lugo), a 1235 msnm, convergían las jurisdicciones de A Pobra do Brollón, O Incio, Samos y O Courel; actualmente está muy transformada al hacer un área recreativa con mesas de piedra, en la que se reúnen los cuatro alcaldes, inspirados en la *Mesa dos Quatro Abades* del ayuntamiento portugués de Ponte de Lima[1618] y también puede compararse la *Peña de los Cuatro Jueces* situada entre Gijón, Villaviciosa, Sariego y Siero.

129. *Pedra Alta da Lagoa de Antela*, Sarreaus, Ourense.

[1617] García Valdeiras, 2001, 47. Agradecemos a A. Erias la información personal sobre el *marco* de Bouza Nova (23.12.2020), lugar en que nació.

[1618] Consultado el 10.11.2020, de https://saraferreiro29.wordpress.com/2013/01/27/pena-dos-catro-cabaleiros/.

130. *Penedo* o *Fraga dos Tres Reinos*, A Mezquita, Ourense.

Estas peñas serían consideradas lugares onfálicos, que marcaban el paso al Otro Mundo, como la *Pierre du milieu du monde*, de Amancy, en la Alta Saboya, un hito que ya hemos comentado que W. Deonna interpretó como un *omphalos* céltico,[1619] lo que supone que eran peñas sacras que tendrían sus correspondientes ritos para propiciar al *numen* en ellas visibilizado. Su carácter sacro lo evidencia su asociación a ermitas, que indican la cristianización del lugar donde estaba este elemento sacro, hasta el punto de que el *marco* o hito se conservaba en algún

[1619] Deonna, 1926.

Fundación L. Monteagudo

131. *Marco* reutilizado en el muro de la sacristía de la *Capela do Marco* o San Marcos, Sillobre, Fene, A Coruña.

caso en su interior. Un ejemplo es el *marco* del Monte Medela,[1620] Cesuras, A Coruña. En 1607 el cardenal Jerónimo del Hoyo, al visitar la ermita levantada en el castro de San Vitoiro, en Santiago de Franza (Mugardos, A Coruña), señala que en su interior había una *pedra fita*, actualmente desaparecida, que dividía las jurisdicciones del conde de Lemos y del Cabildo de Compostela. Otro caso parecido es el *marco* o *pedra fita* de la capilla de San Marcos o *Capela do Marco, marco* que actualmente está embutido en el muro posterior de la sacristía (fig. 131), situado actualmente en la parroquia de Sillobre (Fene) servía de límite con la parroquia de Regoela (Cabanas).

El carácter sacro de las peñas limítrofes y *marcos* o *pedras fitas* es evidente y no se limitaba a fijar los límites de manera física y de brindar protección sobrenatural, en muchos casos similar a los menhires.[1621] Como se ha analizado en el capítulo correspondiente, en algunos *marcos* de piedra gallegos se realizaban ritos de fecundidad, como el del *Campo do Enganido* (Famelga, Cerdedo-Cotobade, Pontevedra), que tiene grabadas las letras R y L por constituir la división de las parroquias de Rebordelo y Loureiro, o el *Marco de San Lorenzo*,[1622] que marcaba el límite entre dos municipios y cuatro parroquias: Maniños y Limodre, que pertenecen al municipio de Fene, y Laraxe y San Martiño de Porto, al municipio de Cabanas, *marco* con un interesante ritual sanatorio y una romería en honor del santo, en la parroquia de Laraxe.

Este carácter sagrado explica tradiciones jurídicas de especial interés que corroboran su carácter sagrado. Al *Marco das Letras* (Vendas de Narón-San

[1620] Vales Villamarín, 1999.
[1621] Arbois de Juvainville, 1906.
[1622] Vales Villamarín, 1999; Loureiro, 2003.

132. *Marco das Letras*, Vendas de Narón, Portomarín, Lugo.

Mamede do Río, Portomarín, Lugo), citado en 1752 en el Catastro de Ensenada, se acudía cuando faltaban a la palabra al realizar un trato de compra, venta o cambio; para dirimir el caso, se juntaban las tres personas de más edad de la aldea y dictaban sentencia, aunque sólo era aplicable si el trato se había realizado en la *Pedra das Letras* o a menos de 50 pies, unos 15 m, en su entorno (fig. 132). El mismo carácter parece tener la *Pedra do Acordo,* en la Serra da Groba, situada en un monte a 538 msnm que divide las aldeas de Torroña, parroquia de Burgueira (Oia) y Belesar (Baiona, Pontevedra), y otra *Pedra do Acordo* del Monte Aloia (fig. 133), entre las parroquias de Malvas, Pazos de Reis y Rebordáns, del municipio de Tui, y la de Morgadáns, en Gondomar y la de Chenlo en O Porriño, que ya está citada el año 1095 en una donación al obispo de Tui de Doña Urraca y Raimundo, como condes de Galicia, *marco* al que de nuevo hace referencia el Catastro de Ensenada: «*Monte de Oia que chega ata a Pedra do Acordo*».

Galicia conserva documentos de gran interés para conocer el profundo simbolismo de estos hitos demarcadores de territorios y reconstruir los ancestrales ritos asociados. El año 1566, en Quinta do Recondo, Quiroga, Lugo,[1623] se documenta un ritual que consistía en recorrer los hitos de una herrería en una procesión con un toro, que era sacrificado a continuación y con la sangre de su cabeza se mojaban los hitos que marcaban los límites. Es un sorprendente ritual de sacrificar un toro a los *númenes* de los *Terminalia* simbolizados por los hitos que protegían el territorio. Este mito recuerda el ancestral mito romano para fijar un *terminus* o hito.[1624] Se sacrificaba un animal, como en este caso, y en el agujero excavado para poner el hito se vertía su sangre, se arrojaban algunos granos y ofrendas de miel y de vino y después se colocaba encima el hito. Este

[1623] Delpech, 1990, 155 s.; *id*., 1991; Pedrosa, 2013, 25 s.; Tenreiro y Moya, 2018, 654 s.
[1624] Hild, 1919, 123-124, n. 1; Delpech, 1991, 147 s.

Fundación L. Monteagudo

133. *Pedra do Acordo* del Monte Aloia, Rebordáns, Tui, Pontevedra.

rito de sacrificio para demarcar lindes se puede relacionar también con el relato mitificado de la fundación del monasterio de Celanova, en el que una piel del toro, seguramente del animal sacrificado, se utilizaba como elemento de medida,[1625] lo que hace suponer que en estas creencias subyace el mito del sacrificio del toro celeste,[1626] que fue el «primer sacrificio» de la humanidad, en el que la piel del toro se utilizó para sobre ella encender el «primer fuego» ritual, mito que está documentado en *Hispania*[1627] y que también se testimonia en la fundación de ciudades como Cartago (Virg. *Aen*. I,366-368). Tales ritos debieron ser más habituales de los que se supone. En un litigio del año 1470[1628] sobre los mojones entre Jaén y Andújar, el posesor, tras una circunvalación a caballo, subía a los mojones, abría pozos y hacía lustraciones con agua y los mozos de las dos villas hacían una pelea ritual y en el nuevo mojón los jóvenes mataron un carnero a golpes de lanza y le cortaron la cabeza, que enterraron en el mojón, llamado desde entonces *Mojón del cordero*, mientras que el ritual finalizaba en

[1625] Pena, 2001, 58.
[1626] Almagro-Gorbea, 2002.
[1627] Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011, 145; Almagro-Gorbea *et al*., 2011-2012.
[1628] Delpech, 1990; *id*., 1991; Pedrosa, 2013, 25 s.; García Quintela, 2004, 4; Barandela *et al*., 2005, 63.

el último mojón, donde se corría un toro con lanzas, al que los caballeros mataban y comían como término del rito. Son creencias y ritos que confirman el carácter sagrado, mágico y sobrenatural que tenía todo *marco* o hito, probablemente asociado a un sentido funerario como símbolo visible del *numen loci* o dios protector del territorio asociado a los ancestros. Y este mismo carácter sobrenatural se sobreentiende en la documentación medieval que atestigua el uso de rocas trabajadas para establecer límites, como señalaron Florentino López Cuevillas y Joaquín Lorenzo[1629] al analizar una donación en el siglo X al Monasterio de Celanova del casal de Santa Comba de Bande, Ourense, cuyos límites señalan peñas con *lacus* o piletas, mámoas y, posiblemente, una *efigiem hominis seculpta in petra*, que debía ser la estatua de un guerrero galaico-lusitano.[1630]

El carácter sagrado de las *pedras fitas, marcos* y menhires hacía que fueran un importante elemento del «paisaje sacro», con un papel muy relevante como elementos de la estructura territorial y de agregación social, por su papel protector del territorio, de la fecundidad y de la salud. De esta tradición ancestral procede el profundo significado de los *marcos*, menhires y *pedras fitas* en Galicia, cuyo carácter sacro ha permanecido en el imaginario popular asociado a ritos conservados casi hasta la actualidad en el folclore gallego, que son de origen ancestral, muchos de ellos característicos de las tierras atlánticas de tradición megalítica.

LAS BARCAS DE PIEDRA

En la playa de Ardmore, en Waterford (Irlanda), había una piedra a la que la gente del lugar llamaba la *Piedra de San Declan*. Contaban que era el barco en el que ese Santo había navegado desde Roma hasta Ardmore. Tras varar en la arena, ese barco pétreo dejó un hueco bajo él y todos los años, al llegar la fiesta del Santo el 22 de diciembre, acudían numerosos enfermos de lumbago y de otras dolencias para pasar a través de dicho hueco ilusionados con la posibilidad de curarse.[1631] Su semejanza con el ritual de curación que se realiza en la *Pedra dos Cadrís*, en Muxía (A Coruña), constituye solamente un ejemplo más de los numerosos testimonios de *barcas de pedra* curativas y mágicas que se conocen en Irlanda, en Bretaña y en Galicia.

[1629] López Cuevillas y Lorenzo, 1952, 17.
[1630] García Quintela y Seoane, 2011.
[1631] Wood-Martin, 1902, II, 233.

134. *A Barca de San Andrés* en el acantilado de Teixido, Cedeira, A Coruña.

135. Barca de piedra de Puebla de Sanabria, Zamora.

Muchos de los peregrinos que actualmente prolongan el peregrinaje jacobeo hasta *Finisterre* se acercan también hasta Muxía para visitar la mítica *Barca de Pedra* que se encuentra al borde del mar delante de un santuario del siglo XVII que se construyó en ese lugar porque, según leyendas que datan del siglo XV, la Virgen había llegado hasta allí navegando en una barca de piedra con una vela y un timón también de piedra. Se cuenta que al arribar a Muxía se le apareció a Santiago Apóstol, que se encontraba allí intentando evangelizar a sus moradores, pero con poco éxito. Santiago pudo ver que la Virgen se acercaba hasta la orilla navegando en una barca de piedra gobernada por dos ángeles. La Virgen le dio ánimos para seguir evangelizando y le pidió que regresara a Jerusalén. Al despedirse le entregó una pequeña imagen suya, que Santiago Apóstol colocó debajo de una roca en un pequeño altar. Con el paso del tiempo esa imagen fue encontrada por la población de los alrededores y se decidió construir allí mismo un santuario. Desde entonces miles de peregrinos lo visitan, principalmente entre el 7 y el 10 de septiembre y pasan por debajo de *A Pedra dos Cadrís*, que es la Barca en la que navegó la Virgen y a la que atribuyen el poder de curar enfermedades relacionadas con la espalda y los riñones, además de otras virtudes milagrosas (fig. 93). Existe actualmente cierta confusión respecto a la identificación

Fundación L. Monteagudo

de esa *Pedra dos Cadrís,* pues algunos creen que es la vela. Sin embargo, en los testimonios antiguos, la Barca de la Virgen es precisamente *APedra dos Cadrís,* mientras que la famosa piedra oscilante, *A Pedra de Abalar* (fig. 68), es la vela de dicha embarcación, a la que se suben los romeros con la intención de moverla y obtener así la respuesta a las numerosas preguntas y deseos personales que le formulan íntimamente y que interpretan con significado positivo si consiguen que la piedra se mueva.[1632] Taboada Chivite cita otros casos semejantes en Galicia.[1633] La *Pena da Arca*, en la ría de Noia, A Coruña, se considera que en ella arribó Noé. En la laguna de Doniños, Ferrol, A Coruña, hay una peña con una pila en forma de *berce* o cuna que flotó mágicamente cuando se anegó la laguna y se inundó la ciudad, que desapareció bajo la laguna. La *Pedra de San Adrián*, situada en Santradán, Vilaboa, Pontevedra, tiene marcada la popa del barco en el que arribó el santo y en la *Illa do Tambo* hay un barco de piedra de Santa Trahamunda. Muy espectacular es la *Barca de San Andrés de Teixido*, situada bajo el impresionante acantilado sobre el que se construyó el santuario, pues se cuenta que la barca que llevaba al Santo chocó contra las rocas, volcó y se convirtió en piedra (fig. 134). Esta tradición llega hasta Puebla de Sanabria, en Zamora, donde existe la leyenda de una barca de piedra que se salvó cuando se hundió una ciudad bajo el lago de Sanabria y fue arrastrada por las aguas hasta la Puebla de Sanabria (fig. 135).

El origen del culto dedicado a las barcas de piedra nos lleva a tratar el tema de las diferentes fuentes que dieron lugar a la aparición de sus leyendas, tanto las gallegas como las de Bretaña, las de Irlanda y las de las Islas Británicas. La creencia en la existencia de barcas, mejor dicho, de verdaderos barcos, porque navegan por el océano, debemos analizarla con independencia de los tiempos en los que la Iglesia intervino en su cristianización, transformándolas en embarcaciones en las que viaja un Santo o una Virgen. Es importante señalar que Santiago Apóstol aparece como evangelizador del territorio tanto en la tradición gallega de la *Barca de piedra* de Muxía como la de su hermana la Virgen de la Barca que se venera en Navia, Asturias,[1634] que se apareció a unos pescadores en un naufragio frente a la costa donde desagua el río Navia sobre un peñasco sólo visible en la marea baja.[1635] Durante la Baja Edad Media la Iglesia fomentó mucho la devoción a la Virgen María y uno de los recursos alegóricos marianos que utilizó la Iglesia para ese fin consistió en introducir la figura de la Virgen como «nave» de salvación que rescata al cristiano en peligro espiritual de

---

1632 Alonso Romero, 1991, 9 s.
1633 Taboada 1982, 177.
1634 Junceda Avello, 1979, 358.
1635 Junceda, 1979, 351.

naufragio.[1636] En las Sagradas Escrituras la Virgen Madre aparece en varias ocasiones con el nombre de «Nave». Así aparece la Virgen en el «*Libro de los Proverbios*»: *es como la nave del mercader que desde lejos trae su pan* (31.14).[1637] Pero esa relación alegórica de la Virgen como *nave de salvación* no sirve para explicar su transformación en embarcación de piedra. Tampoco es suficiente alegar que es otro recurso de la Iglesia para aumentar el poder sobrenatural de la Virgen, tan milagroso que hasta consigue que las piedras floten, porque ese poder también lo poseen numerosos santos y, además, lo más significativo es la existencia de divinidades paganas muy anteriores a la Virgen que poseían una nave simbólica a la que se le rendía culto. Por eso hay autores que sugieren que el culto a la Virgen, que en España empezó a difundirse a partir de la segunda mitad del siglo VI,[1638] atrajo con él varios aspectos de cultos anteriores, principalmente el dedicado a Isis, la antigua diosa egipcia madre de Horus, el dios Sol. Las semejanzas de la Virgen con la personalidad de esa diosa se advierten en las descripciones e imágenes de su vida en las que unas veces aparece amamantando a su hijo y en otras con la luna o con una serpiente a sus pies. Incluso en algunas oraciones paganas que le dedicaban los pescadores y navegantes del Mediterráneo se la califica de *Stella maris,* «estrella de los mares», seguramente una referencia a la diosa *Astart*-Venus siguiendo antiguas tradiciones de navegantes fenicios, que pasó a las plegarias cristianas.[1639] Lucio Apuleyo, el escritor latino del siglo II d.C., realiza en su obra «*El Asno de Oro*» una descripción muy completa de diversos aspectos de la personalidad de Isis que la muestran como reina y madre de toda la naturaleza y, como tal, dice que se la veneraba en todo el mundo bajo múltiples formas, variados ritos y diversos calificativos, pero su verdadero nombre, el que le daban los egipcios, era el de Isis.[1640] Apuleyo describe también una interesante ceremonia marítima que se celebraba cada año en la Antigüedad en honor de Isis el 5 de marzo, cuando comenzaba la temporada de la navegación debido a la mejoría del tiempo por esas fechas. Los sacerdotes dedicados a su culto construían la maqueta de una nave y se la ofrecían a Isis.[1641] Era una ofrenda simbólica que se realizaba para favorecer la navegación. Cuenta Tácito que también los suevos rendían culto a la diosa Isis y que su emblema era una embarcación.[1642] Es posible que vestigios de esa celebración, que se

---

[1636] Llompart, 1972, II, 107, en Junceda Avello, 1979, 357.
[1637] Filgueira Valverde, 1979, 81-82.
[1638] García Rodríguez, 1966, 126. Para el culto a Isis, Bricault, Bonnet y Gómez, eds., 2020.
[1639] Gómez Pellón y Coma González, 1986, 110.
[1640] Apuleyo, *El Asno de Oro*. XI,5 (Rubio Fernández, trad.).
[1641] Apuleyo, *El Asno de Oro,* XI,5 (Rubio Fernández, trad.).
[1642] *Germania*, IX,1.

encuentran en tradiciones marítimas gallegas y de otros países, procedan de tiempos del imperio romano. La fuente originaria de la que brotó la imagen de la Barca de la Virgen determinó también la celebración de tradiciones en las que participaba la maqueta de una embarcación, pero con la diferencia de que en ellas no participaba la Virgen, sino simplemente la reproducción de una nave en un pequeño modelo, pues esa tradición era muy popular en el suroeste de Inglaterra y también en Escocia y en Bretaña,[1643] así como en Irlanda. Además, debían existir precedentes míticos celtas anteriores, a juzgar por la maqueta de un barco celta del siglo I a.C., hecha con oro y con todo detalle, pues tiene nueve bancos, los remos y el mástil para la vela. Se halló en 1896 junto a un vaso de oro y un conjunto de torques, todo de oro, en un tesoro depositado en una orilla pantanosa del río Lough Foyle, en Broighter, Co. Derry, Irlanda, lugar que se consideraba la morada del dios de las aguas *Manannan mac Lyr*, el Poseidón o Neptuno de la mitología irlandesa,[1644] y el mismo significado mítico puede suponerse para el barco votivo de Caergwrle, en Gales, con aplicaciones de oro, que evidencia que estos ritos ya existían en el Bronce Final.[1645]

Estos barcos votivos responden a una arraigada tradición mítica del mundo celta, que explica éstas y otras representaciones de barcos rituales[1646] y también la tradición de barcas de piedra del folclore céltico de Galicia, Bretaña e Irlanda que aquí se analizan. Hay que recordar la frecuente asociación de naves votivas a cultos a las aguas,[1647] como en las fuentes del Sena y otros ejemplos repartidos por el mundo céltico, desde Francia y las Islas Británicas a Carintia, Austria, Hungría e incluso Dinamarca,[1648] pues estas figuras de carácter sacro también llegan al mundo germánico, como evidencian numerosos grabados rupestres. Este contexto mítico explica igualmente la forma naviforme que ofrece el Estanque de Bibracte, en Borgoña, realizada por medio de un sabio trazado geométrico orientado astronómicamente según la topografía del lugar,[1649] por lo que debía entrañar la idea de la nave que lleva al Más Allá, lo mismo que las tumbas naviformes, que pasaron al mundo germano de Escandinavia, y ese mismo contexto explica piezas de tanto interés como los citados barcos votivos de oro de Broighter en Irlanda y de Caergwrle en Gales. También hay que destacar la figura de bronce de la diosa *Sequana* sobre un barco con la proa en forma de

---

1643 Canney, 1938, 139-140.
1644 Göttlicher, 1978, nº 588; Warner, 1991; Raftery, 1994, 111, fig. 62, lám. 36.
1645 Green, 1996.
1646 Kossak, 1954; Göttlicher, 1978, 76 s.; Green, 1992, 45 s.
1647 Göttlicher, 1978, nº 546 s.
1648 Almagro-Gorbea y Gran Aymerich, 1991, 322, fig. 132.
1649 Almagro-Gorbea y Gran Aymerich, 1991, 156 s., 179 s.

cabeza de ánade, que es un claro símbolo solar, aparecida en las fuentes del Sena,[1650] sin duda un lugar sagrado como punto de paso al Más Allá, pues esta figura puede considerarse el precedente directo de estos viajes en barco de una Diosa Madre, que se cristianizaría como la Virgen María.

Las tradiciones rituales de estos barcos se relacionan con la cosmología celta, en la que el agua era el elemento de tránsito entre este mundo y el *Sid* o Más Allá, situado míticamente en lejanas islas al otro lado del océano, a las que se viajaba en barco.[1651] Estas creencias míticas son semejantes a otros mitos indoeuropeos, entre los que destacan algunos griegos. Plutarco (*De facie in orbe Lunae,* 26) hace referencia a un viaje en barco de remos a la isla de Kronos-Saturno-Dis Pater-Dagda, padre de los vivos, dios de los muertos y dios druida por excelencia, que estaba situada a 5 días de Britania hacia el oeste, donde se ve el sol de medianoche. Esta expedición marítima se organizaba cada vez que *Phenon*, la estrella de Saturno, llegaba al signo de Tauro, hecho que ocurre cada 30 años y que relaciona estas creencias con el calendario. También el poema *Echta Connla*, «Las Aventuras de *Condla»* narra un viaje mítico en una barca de vidrio,[1652] tradición que cristianizada es el origen de la leyenda céltica irlandesa de los Viajes de San Brandán,[1653] del obispo San Melanio de Rennes[1654] y de San Amaro de Burgos,[1655] cuyos ecos vemos en el barco del romance del Infante Arnaldos[1656] y en la leyenda de la llegada de Santiago a Galicia.[1657]

Esta tradición de barcos mágicos entre los celtas está bien atestiguada por otras numerosas evidencias y explica la pervivencia de testimonios etnográficos en distintos países atlánticos en los que, hasta hace unos años, era tradicional durante las fiestas del mes de mayo y las de Pascua realizar procesiones en las que se transportaba la maqueta de una embarcación, lo que no se opone a la existencia de un trasfondo isíaco en el culto a la *Virxe da Barca*[1658] ni niega la influencia que tuvieron en la devoción a la Virgen María los antiguos cultos consagrados a esa diosa egipcia, como demuestran diversos estudios.[1659] En efecto, el carácter ritual de los barcos áureos de Broighter y de Caergwrle se podría relacionar con una maqueta semejante de un barco que se llevaba en

---

1650 Corot, 1934-1935, 49; Espérandieu, 1938, XI, 21, n° 7677; Grénier, 1960, fig.189; etc.
1651 Vendrys, 1948, 313-314; Le Roux y Guyonvarc'h, 1982, 122.
1652 Le Roux y Guyonvarc'h, 1986, 310-311.
1653 Guyonvarc'h, 1957; Le Roux y Guyonvarc'h, 1986, 285 s. y 309 s.
1654 Göttliger, 1978, 92.
1655 Kinkade, 1974; Almagro-Gorbea, 2018, 302 s.
1656 Alonso Romero, 2006; Almagro-Gorbea 2018, 294 s.
1657 Alonso, 1991, 122 s.
1658 Alvar, 1981, 312-319.
1659 Witt, 1971; Alonso Romero, 1991, 29.

Fundación L. Monteagudo

procesión durante la celebración de las fiestas mayeras de Padstow, en Cornualles, Inglaterra, a la que alude la siguiente cantiga:

Los jóvenes de Padstow al llegar el verano
quisieron hacer un barco de oro cubierto
para las fiestas de mayo.[1660]

En el siglo pasado aún se celebraban procesiones en algunas poblaciones costeras al llegar la fecha del inicio de la temporada de la navegación y de la pesca. En ellas se solían portar maquetas de embarcaciones que después se depositaban en las iglesias. En Galicia la fiesta principal de la gente de mar tenía lugar el 1 de febrero, festividad celta de *Imbolc*, víspera de La Candelaria, día en el que se decía que «se casaban los pájaros», pues era considerado como un preludio de la primavera. Para los pescadores y para los marineros significaba el comienzo de la navegación a vela después de la larga espera invernal durante la cual las embarcaciones no solían salir de sus varaderos. En el barrio de A Barquiña, en Noia (A Coruña) era costumbre que los jóvenes pescadores llevaran la maqueta de una embarcación hasta la iglesia, presidida por dos remos y el estandarte de la Virgen, y la dejaban delante de la puerta y mirando al mar para que protegiera la navegación. Filgueira Valverde menciona en uno de sus libros una cantiga portuguesa que recoge la misma tradición de Noia que probablemente también se celebraría antiguamente en Portugal:

Alem vem a barca nova
Que fizeram os pastores;
Nossa Senhora vai dentro:
Toda cuberta de flores...
.....

Vamos ver a barca nova
Que se vai deitar ao mar;
Nossa Senhora vae dentro,
On anxinhos a remar.[1661]

[1660] Canney, 1938, 141.
[1661] Filgueira Valverde, 1979a, 87.

Procedente de la comarca de Bragança, es la siguiente variante de la cantiga anterior que todavía se cantaba en los primeros años del siglo XX:

Quem quiser ver a arca nova,
Vá-se lançar ao mar.
Nossa Senhora no meio
E os anjinhos a remar.[1662]

Y en Somiedo (Asturias), así como en otros lugares de ese Principado, se recordaba todavía en el pasado siglo XX un romance en el que se recoge la mítica navegación de la Virgen sobre las olas del mar, en una nave mágica que recuerda la del citado romance del Infante Arnaldos:

Navegando va la Virgen,
navegando por la mar,
los remos eran de oro
la barquilla de cristal,
y el remador que remaba
va diciendo este cantar:
«Siete días van que remo
sin hallar puerto ni mar
y ahora que lo tengo hallado
habré de reposar».[1663]

La antigua costumbre de llevar en procesión una embarcación, como la que se realizaba en la popular procesión del Corpus en Pontevedra y en otras villas costeras,[1664] se puede interpretar con el significado simbólico de «nave de salvación», aunque sus paralelos con el culto a Isis son tan claros que no se puede descartar una influencia más antigua que el significado católico que se le otorga en el Corpus o fiesta de la institución de la Eucaristía.

A principios del siglo XX también se recitaba en Lousame (A Coruña) un romance en el que se menciona a la Virgen acercándose a la orilla del mar para embarcarse en su barca milagrosa como podemos ver en el siguiente fragmento:

[1662] Afonso, 1987, 194.
[1663] Gómez Pellón y Coma González, 1986, 97.
[1664] Filgueira Valverde, 1979a, 143.

Fundación L. Monteagudo

Cheguei á beira do río, cheguei a beira do mar
vira vir Nosa Señora, cun ramalliño na man.
Puso o pe na barca de ouro, arrimouse ao seu bordón,
un ánxel terma da vela, outro lévalle o timón.
Leva o Meniño no colo, ¡Xesús, que bonito é!. [1665]

Si bien es cierto que no se puede asegurar con completa fiabilidad que en el culto a la *Virxe de Barca* perviven testimonios de devociones dedicadas a una antigua Diosa Madre de origen mediterráneo, tampoco se puede descartar su relación con una diosa marina a la que, como a Venus, se la venerara en los promontorios costeros en los que los navegantes corrían grandes riesgos cuando tenían que remontarlos bordeando sus costas llenas de peligrosos arrecifes y con vientos contrarios. Su precedente debe considerarse la gran diosa fenicia *Astart*, diosa de la vida y la muerte, que era la protectora de la navegación, identificada con la estrella de Venus, que se equiparó a la Venus Marina romana como evidencia los frecuentes nombres de cabos e islas dedicados a Venus.[1666] De momento, de lo único que estamos seguros en todas las variadas manifestaciones populares que se observan en el culto a la *Virxe da Barca*, es que, en esas devociones, las protagonistas principales continúan siendo las peñas, en las que se introduce la imagen de la Virgen para enmascarar al espíritu ancestral que pervive en esas peñas, al igual que lo sigue haciendo en otras barcas de piedras sagradas veneradas en otros países.

En el *Liber Sancti Jacobi* o *Códice Calixtino*, del siglo XII, se encuentran las versiones legendarias más antiguas que se conocen sobre la navegación milagrosa de Santiago Apóstol desde Jerusalén a Galicia. Una de ellas dice textualmente que Santiago, *sentado sobre un peñasco vino desde Jerusalén a Galicia por medio de las olas del mar, cumpliendo el mandato del Señor, sin barca alguna*. Versión que se condena en el *Códice Calixtino* alegando que es una *fábula embustera*. En otra leyenda, recogida también en ese *Códice*, leemos que ese peñasco lo trajeron en una nave con el cadáver de Santiago, versión que también condenó el Papa Calixto, al igual que la que dice que el cuerpo de Santiago Apóstol *había sido traído en una nave de cristal de Jerusalén a Galicia, navegando los tripulantes sobre las olas del mar*.[1667] Interesante leyenda esta última porque tiene paralelos, como hemos señalado, en la antigua literatura irlandesa y también en la artúrica, en las que el cristal es un material

[1665] Filgueira Valverde, 1979, 86.
[1666] Almagro-Gorbea, 2010.
[1667] *Códice Calixtino,* Libro I, 17.

relacionado con el Otro Mundo. Se conserva muy poca literatura artúrica antigua, a pesar de que debió de ser muy rica. En el poema *Preideu Annwn*, «El botín de Annwn», que fue compuesto entre los siglos XI y XII, el Otro Mundo se concibe como una isla, pero también como una fortaleza de cristal. Este aspecto nos recuerda el episodio que cuenta Nennius en su *Historia Brittonum,* de principios del siglo IX, sobre los hijos de Mil, que después de llegar a Irlanda procedentes de España se embarcaron de nuevo para apoderarse de una torre de cristal en medio del mar. Estas torres de cristal que aparecen en la antigua literatura céltica se refieren siempre al mundo de los muertos.[1668] Por eso, en uno de los relatos más antiguos de la literatura irlandesa que ya hemos citado, *Echtra Connla*, «Las aventuras de Connla», que data del siglo VIII, el protagonista, *Connla,* es seducido por un hada del Otro Mundo que se lo lleva con ella en su barca de cristal a *Tir na mbeó*, la «Tierra de los Vivos», es decir, la isla del Paraíso.[1669]

Sin embargo, el *Códice Calixtino* considera verdadero que los discípulos de Santiago arribaron al puerto de Iria (Padrón, A Coruña) y que depositaron el cadáver de Santiago sobre un peñasco de ese puerto sobre el que se celebró el sacrificio de la Eucaristía.[1670] Las otras leyendas sobre las características de la nave en la que se transportó el cuerpo del Apóstol, en las que también creía el pueblo gallego, se censuraron. Sin embargo, la Iglesia siguió manteniendo como precepto de fe la creencia en la navegación milagrosa del cuerpo del Apóstol en una nave que solamente había necesitado 7 días para llegar desde Jerusalén hasta el puerto de Iria,[1671] hecho que evidentemente tuvo que ser milagroso, puesto que ninguna embarcación convencional del siglo I d.C. podía realizar esa proeza. Sin embargo, en el mundo céltico sí se creía posible un viaje así en una barca de piedra o de cristal, porque eran viajes mágicos en naves que procedían del Otro Mundo, es decir, del Paraíso.[1672]

Realmente era una creencia que también se conocía en varios países y que por eso muchos peregrinos extranjeros que caminaban hasta la tumba del Apóstol Santiago solían trasladarse a Padrón para contemplar esa sorprendente piedra flotante de la que hablaban las viejas leyendas. En el relato del peregrinaje que efectuó el noble Rozmital, entre los años 1465 y 1467, se cuenta que el Papa había ordenado hundir dicha barca de piedra *porque los peregrinos arrancaban grandes trozos de ella; sin embargo, se la puede reconocer bien todavía en el agua. Precisamente sobre esta piedra viajó por mar el venerado Señor*

[1668] Maccana, 1970, 129.
[1669] Mackkillop, 1998, 151; Alonso Romero, 2004, 210-211.
[1670] *Códice Calixtino,* Libro I, 17.
[1671] *Códice Calixtino,* Libro III, caps. I y II.
[1672] Alonso Romero, 2004, 205 s.

136. *Barca de San Juan da Misarela*, en la foz del río Piedras, Pobra do Caramiñal, A Coruña.

Santiago; la piedra le sirvió de barco y flotó sobre las aguas. Todavía hoy se ve encima de ella la huella de su pie. En donde fueron colocados su cabeza y su cuerpo, estos dejaron una huella como si la piedra fuera de cera. Algunas personas piensan que Santiago murió sobre esta piedra y que llegó por mar sobre ella a Padrón.[1673]

A la mayoría de los peregrinos extranjeros que llegaban a Santiago de Compostela en la Edad Media, y también posteriormente, no le resultaba extraño admitir la veracidad de esa navegación milagrosa porque en sus países también tenían leyendas semejantes, sobre todo en Bretaña y en Irlanda, países en los que aún se veneran varios Santos que utilizaron barcas de piedra para desplazarse sobre las aguas del mar y a veces también una simple piedra, las de un río o las de un lago. Muchas de esas peñas todavía se pueden ver a la orilla del mar y sus fieles, al igual que los de la *Virxe da Barca*, también les atribuyen propiedades curativas y fecundantes. Las leyendas relacionadas con Santos que utilizan barcas de piedra para desplazarse se encuentran principalmente en seis países del área atlántica europea: Galicia, Bretaña, Cornualles, Gales, Irlanda y Escocia. En

[1673] Herbers y Plötz, 1999, 118.

esos relatos legendarios se mezclan doctrinas cristianas con creencias tradicionales de origen muy remoto que proceden no solamente del mundo mediterráneo, sino que también arraigaron en los países célticos, tanto marítimos como continentales. Por ejemplo, San Enéour atravesó el Canal de la Mancha con su hermana Santa Thumeta y llegó a Bretaña en un barco de granito, cuya vela de 4 m de alto puede verse en un menhir cercano a Tréméoc, donde, según la tradición celta, construyó su ermita y un oratorio.

Los primeros monjes evangelizadores que llegaron a esos países celtas se encontraron con una cultura fuertemente aferrada al culto dedicado al mundo del Más Allá, hasta el extremo de que muchos siglos después de su cristianización siguieron vigentes sus creencias relacionadas con el culto a los antepasados y con la existencia de un mundo en el que se seguía viviendo tras la muerte: un Paraíso situado allende los mares, en un lugar indeterminado entre la Tierra y el horizonte marino del Atlántico, en donde se imaginaba que se encontraba la Isla del Paraíso. Eso determinó que en los territorios atlánticos europeos encontremos testimonios arqueológicos de enterramientos que se realizaban en embarcaciones, y también representaciones simbólicas de naves en las que se suponía que el difunto tendría que navegar para llegar a esa isla maravillosa del Otro Mundo. De ella, de ese Paraíso, ubicado en los mitos clásicos en un lugar indefinido entre la Tierra y el Cielo, procedían todos los Santos que arribaban a la costa en barcos de piedra. Como San Juan, el Apóstol, que navegó por la ría de Arousa en un barco de piedra con la forma de un *curragh* o barco irlandés de cuero, que finalmente quedó varado al borde de un río que desemboca en la ría de Arousa (fig. 136), muy cerca del lugar en donde se encontraba el eremitorio medieval de San Xoán da Misarela.[1674]

También Santa Comba llegó navegando en compañía de San Silvestre en un día de tormenta hasta la Isla do Medio, un promontorio costero de Cobas (Ferrol), en cuya cima y frente a una ermita consagrada a Santa Comba se encuentra la artesa de piedra que utilizó esa Santa como nave (fig. 137), aunque también se ha interpretado como un sarcófago paleocristiano del siglo IV-V procedente de un cenobio alto medieval.[1675] Santa Comba, es decir, Santa Columba, era una Santa cordobesa del siglo IX, que tiene un claro paralelo en Columba, un monje irlandés del siglo VI que también navegó en un barco de piedra situado en la costa de Connemara, en Irlanda, al que visitan cientos de peregrinos todos los años. Hay también otra Santa Columba o Coloma francesa, que fue martirizada en Sens hacia el año 273. Su fiesta se celebra el 31 de

[1674] Alonso Romero, 1991a.

[1675] Consultado el 5.7.2019, de http://www.sociedadecolumba.com/articulo/a-barca-de-pedra-de-santa-comba.

diciembre, día del cambio de año y posible alusión al paso al Más Allá.[1676] La leyenda de la Santa Comba gallega es semejante a la que cuentan los pescadores de Audierne, en el Finistère bretón de su patrona, Santa Evette, de la que dicen que llegó navegando en una artesa de piedra.[1677] En el promontorio en el que se levantó en el siglo XII la ermita actual de Santa Comba se han encontrado restos arqueológicos de la Edad del Hierro y de la Edad Media. Es muy amplio el conjunto de leyendas sobre santos irlandeses, bretones y británicos que navegaron en barcos de piedra y que arribaron a islas, promontorios y a lugares costeros alejados de poblaciones en los que se han encontrado restos arqueológicos de la Alta Edad Media, pues en esa época predominaba en las costas atlánticas un cristianismo fuertemente vinculado a la tradición celta y a la corriente eremítica de origen oriental, cuyos preceptos religiosos inducían a los monjes a buscar lugares apartados, lejos del mundanal ruido, en los que las condiciones climáticas y geográficas de esos territorios les obligaban a llevar una vida ascética, dedicada a la oración, y les facilitaba la concentración para sumergirse en meditaciones durante las cuales creían ponerse en comunicación con Dios.

En ese ambiente de los primeros tiempos del cristianismo europeo nació la literatura que recoge las vidas de los Santos celtas, los poemas y oraciones de los monjes eremitas que vivían en lugares inhóspitos como la isla de Skellig, en Irlanda, así como todos los relatos de las navegaciones que hacían los monjes por el océano en busca del mítico Paraíso de sus sueños, narraciones en las que se entremezclan creencias cristianas con mitos célticos sobre el Más Allá. Estos hechos ocurrían entre los siglos V y VII d.C., en tiempos en los que las relaciones entre la Iglesia Hispana y la irlandesa eran muy estrechas, pues de esa época son los monjes bretones que crearon la diócesis de Britonia en el norte de Galicia, que pertenecían a ese modelo arcaico de iglesia céltica al que probablemente se deba el origen en Galicia de las leyendas de los Santos que navegaron en barcos de piedra que eran fruto de la cristianización de mitos más antiguos, que seguramente ya existirían desde las navegaciones de la Edad del Bronce reflejadas en los barcos de los grabados rupestres.

También San Andrés llegó al remoto lugar de Teixido (A Coruña) en un barco de piedra. Tan llamativa es su navegación como los motivos por los cuales numerosos romeros acuden todos los años a visitar su santuario, levantado frente al océano tempestuoso en un remoto lugar de la costa gallega. La devoción que se le dedica en ese lugar a San Andrés es muy semejante a la de San Ronan de la tradición bretona, que se venera en Locronan (Dournenez). Sus devotos realizan

---

[1676] Llantada Díaz, 1996.
[1677] Anson, 1965, 70.

137. Artesa de piedra en la que navegó Santa Comba hasta la Illa do Medio, Cobas, Ferrol, A Coruña.

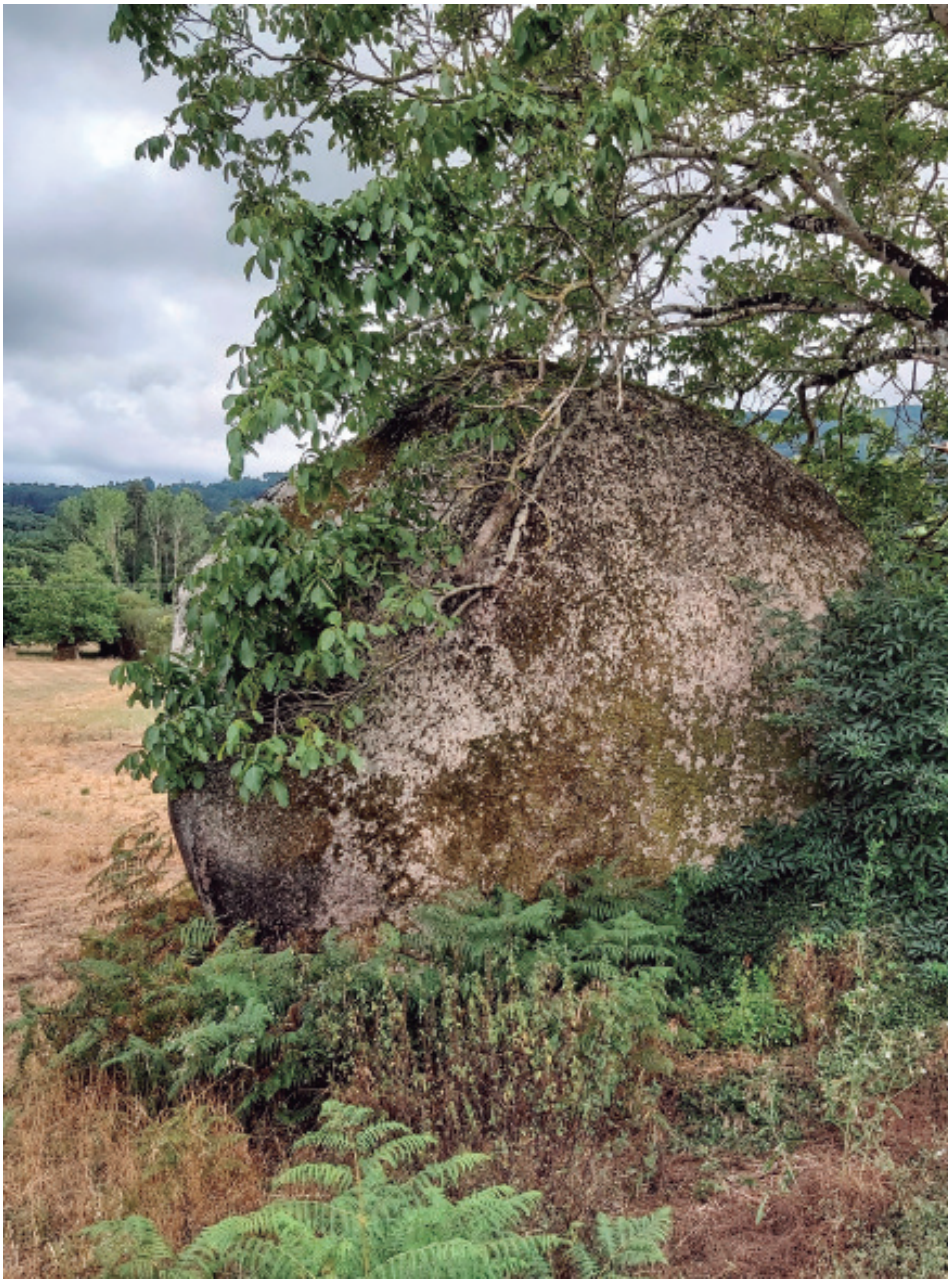
un peregrinaje hasta ese lugar inducidos por la creencia de que *el que no va de vivo, irá de muerto; pero en este caso no avanzará cada día nada más que la longitud de su ataúd*. San Ronan fue un monje irlandés que, huyendo de los piratas anglosajones, llegó en el siglo VI a la costa bretona de Léon en un barco de piedra que aún se conserva cerca de Locronan. Este barco es una peña a la

Fundación L. Monteagudo

que denominan localmente *kador sant Ronan* (La Silla de San Ronan) y también *ar Gazeg ven* (La Jaca de Piedra). La gente del país asegura que la utilizó San Ronan como barco para navegar desde Irlanda a Bretaña. Nada más arribar, dicha piedra adquirió la forma de una yegua con el fin de llevar al Santo hasta Locronan en donde quedó petrificada para siempre[1678] (fig. 159A), transformación que asocia el barco al caballo, dos símbolos psicopompos bien conocidos del mundo celta.[1679] Las mujeres estériles suelen sentarse en ella, pues le atribuyen propiedades milagrosas para favorecer la fertilidad. San Ronan pasó su vida recorriendo varios lugares de la costa bretona viviendo como un eremita y realizando milagros.[1680] Su tumba se encuentra en Locronan y cada seis años, cuando llega el segundo domingo de julio, se celebra su célebre peregrinaje que tiene muchas analogías con el de San Andrés de Teixido (A Coruña), que conserva aún sorprendentes vínculos con el Otro Mundo de los mitos celtas y donde todavía en la actualidad se puede ver su nave transformada en una mole rocosa en la orilla del mar (fig. 134). Y la tradición recomienda que hay que ir a San Andrés de Teixido por lo menos una vez en la vida, como nos lo recuerda la memoria popular: *A San Andrés de Teixido vai de morto o que non foi de vivo*, ya que, en caso de tener que realizar ese ineludible peregrinaje después de muerto, el difunto se verá obligado a avanzar en un lento y penoso desplazamiento reencarnado en un lagarto, un sapo, una culebra o en cualquier otro animal que se arrastre por el suelo, por lo que constituye un interesante testimonio de la creencia celta en la metempsicosis.[1681] Y así se alargará indefinidamente su avance hasta ese lugar de Teixido, tras el que se pone el sol todos los días rumbo a ese Paraíso de occidente que también buscaban los discípulos del Apóstol Santiago cuando trasladaron su cuerpo desde Jerusalén hasta el territorio más occidental del entonces mundo conocido. Frente a Teixido, en un horizonte en el que las aguas del océano se juntan con las del cielo, se encontraba el Paraíso al que se llegaba navegando en naves prodigiosas y del que procedían los Santos y las Vírgenes navegando en barcas de piedra, porque además de ser vehículos de ultratumba, eran de piedra y, como tales, eran sagradas y mágicas, pues albergaban en su interior un espíritu capaz de moverlas, de desplazarlas de lugar, de hacerlas crecer y hasta incluso de abrirse mágicamente para mostrar su interior lleno de tesoros o para dar salida a sus legendarios habitantes y, sobre todo, para conceder salud y fertilidad a sus devotos como lo continúan haciendo en la actualidad.

1678 Guénin, 1936, 346, nº 1916.
1679 Kossak, 1954.
1680 NiMheara, 1994, 34.
1681 Usero, 1992, 23.

138. *Pedra do Tempo*, Incio, Ourense.



139. Penedo da Vella, Vinxeira Pequena, Culleredo, A Coruña.

140. *Pedra Serpal*, dominando el curso del río Tambre, Outes, A Coruña.

Fundación L. Monteagudo

COROLARIO:

DEL *SANTO DOS CROQUES* AL *RATONCITO PÉREZ* Y DE LA *PEÑA DE COIRÓS* A LOS HELECHOS Y PLANTAS MÁGICAS

emos llegado hasta aquí después de haber visto diferentes ejemplos de peñas sagradas y sus correspondientes leyendas y propiedades, que poseen atributos beneficiosos y un poder sobrenatural tan seductor que todavía convoca a personas del siglo XXI y a multitudes que se desenvuelven en un mundo futurista en perfecta harmonía con creencias ancestrales. No hemos analizado en profundidad esas pervivencias en la sociedad actual, pues su estudio nos introduciría en campos de investigación fuera de la finalidad de este libro, que está a punto de finalizar. Queremos recordar que en Galicia hay más peñas sacras que investigar y más leyendas que analizar, pero nos hemos limitado para no convertir el libro en una monografía demasiado prolija y monótona. Esperamos que su lectura no haya sido incómoda a los lectores no avezados en estos temas y que los haya animado a interesarse por las peñas sagradas para adquirir nuevos conocimientos y otros valores que nosotros no hemos sido capaces de ver.

Pero antes de finalizar, queremos exponer algún otro ejemplo como corolario de esta obra. Si el imaginario mítico de nuestros remotos antepasados los podía llevar a contemplar horizontes marinos por los que surcaban naves de piedra con tripulantes sobrenaturales también nuestra imaginación, con la ayuda de los numerosos testimonios mencionados sobre peñas sagradas, nos ha permitido «navegar» por esos horizontes nebulosos en los que durante tantos siglos penetraron nuestros ancestros con la ilusión de encontrar auxilio en otros seres para sobrellevar las dificultades de la vida. Falta muy poco para terminar este libro sobre el mundo animista de las peñas sacras, pero aún no hemos dicho nada sobre la tradición milenaria de magia de contacto que hasta hace muy pocos años realizaban los peregrinos jacobeos en la catedral de Santiago de Compostela para recibir las virtudes sobrenaturales con el simple acto de tocar con la frente la cabeza pétrea del *Santo dos croques*, es decir, de la escultura del Maestro Mateo en el Pórtico de la Gloria, con la esperanza de adquirir la inteligencia que se le atribuía a su extraordinario constructor. Todavía a mediados del siglo XIX los gallegos solían llevar a los niños a dicho Pórtico *para que su*

cabeza tocara la del insigne Maestro, en la creencia de que adquirirán grande desarrollo en sus facultades intelectuales y serán inspirados de elevados pensamientos; por lo cual llaman a esta estatua el «Santo dos croques» y también «la Santa de la memoria» (fig. 141).[1682] Es llamativa la existencia de esos dos epítetos para calificar a una misma imagen pétrea; sin duda, hay algo más detrás de esos dos nombres que aún no acertamos a ver con claridad. Otra tradición del Pórtico de la Gloria también tenía que ver con la magia de contacto. Consistía en poner la mano sobre la columna del Pórtico que representa *el árbol de David en la quese notan las profundas huellas dejadas por la continua aplicación de las manos, mientras se rezaba, con objeto de ganar algunas indulgencias*.[1683]

Rastrear el origen de esas tradiciones obliga a retroceder muy atrás en el tiempo, pues es tan antiguo como otros cultos dedicados a las peñas sagradas y otras tradiciones no mencionadas que proceden de la misma raíz. Por ejemplo, en la feligresía portuguesa de São Marcos da Serra (Algarve) los padres solían llevar a los niños traviesos a la iglesia el día de la fiesta del pueblo y les golpeaban la cabeza contra la imagen del toro de San Marcos para que los hiciera menos revoltosos. Rezaban la siguiente plegaria y, al tiempo que pronunciaban cada uno de sus versos, le iban dando un coscorrón contra el toro, de tal suerte que el niño al final acababa «amansado»:

Mé senhor São Marcos
que amansais bois bravos,
amansai-me este filho
que é peor qu´a todolos diabos.[1684]

Este comportamiento recuerda al que tuvo el ciego con el joven Lazarillo de Tormes cuando ambos salían de Salamanca: *salimos de Salamanca, y llegando a la puente, está a la entrada della un animal de piedra, que casi tiene forma de toro, y el ciego mandóme que llegase cerca del animal, y allí puesto me dijo: «¡Lázaro, llega el oído a este toro, y oirás gran ruido dentro de él!». Yo simplemente llegué, creyendo ser ansí; y como sintió que tenía la cabeza par de la piedra, afirmó recio la mano y dióme una gran calabazada en el diablo del toro, que más de tres días me duró el dolor de la cornada, y*

[1682] Villa-Amil Castro, 1866, 112; Bouza Brey, 1959; García-Rubio, F., 2013, 104.
[1683] Villa-Amil Castro, 1866, 95. Alonso Romero, 2018, 166.
[1684] Braga, 1986, II, 198.

díjome: «necio, aprende que el mozo del ciego un punto ha de saber más que el diablo», y rió mucho la burla.[1685]

En realidad, ese episodio tiene varias lecturas diferentes, pues, aunque describe una lección de vida para que el joven Lázaro despierte prematuramente a la dura realidad del mundo, por otro lado el autor anónimo de ese famoso libro aprovecha una antigua tradición de origen animista de su época, que, además, es evidente que pretende demonizar calificando de diablo al toro, lo que da pie para pensar que dicho autor actuaba movido por motivos religiosos, ya fuesen judaicos o cristianos, a fin de acabar con dicha tradición animista relacionada con las peñas, particularmente en este episodio que tiene lugar en Salamanca, cuyo argumento gira en torno a la escultura de un toro, animal ya demonizado en el mundo-judeo-cristiano desde tiempos de Moisés. Pero en la provincia de Salamanca, al igual que en Galicia y en otros lugares, aún se creía hasta hace muy poco tiempo en los poderes mágicos que tenían determinadas peñas para transmitir propiedades beneficiosas relacionadas principalmente con la salud y la fertilidad. A la *Peña del Perdón*, en la Redonda (Salamanca), la llamaban así porque consideraban que poseía virtudes milagrosas como la de conceder entendimiento a los niños. Con esta finalidad se los llevaban hasta esa Peña y se les propinaba un coscorrón contra ella a manera de rito iniciático para que adquirieran conocimiento. Otros ejemplos comparables del rito de los *croques* son la *Fraga da Moura* de Sobreiró da Cima, en Vinhais, Portugal[1686] y la *Peña de la Jilandera* de Garrovillas,[1687] Cáceres, en las que se cree oír la rueca de una *moura*, pero, cuando se ponía la cabeza para escuchar ese sonido, se golpeaba contra la piedra al incauto que lo hacía, lo mismo que en Bretaña al que pretendía oír el sonar de la rueca encantada en el *Bloc de la Fée* de Moret o el canto de las *fées* o hadas en la *Pierre-ès-Sonnou*, en Saint-Brieuc.[1688] Algo distinto es el rito de la gran peña conocida como *Cama de Sao Xiao* (fig. 96), en el monte Aloia (Tui, Pontevedra), ya mencionada, en la que se curan las migrañas y dolores de cervicales si uno se acuesta apoyando la cabeza y, antes de marcharse, se da contra ella tres *croques* o cabezazos.[1689] El parecido con el rito del *Santo dos croques*, resulta tan evidente que no es necesario insistir más sobre el tema. Todas esas tradiciones se fueron poco a poco olvidando y sólo permanecen

---

[1685] Anónimo, «*La vida del Lazarillo de Tormes*», Burgos, 1554. Tratado primero; García-Rubio, F., 2013, 104.

[1686] Parafita 2006, 384, nº 262.

[1687] Marcos de Sande, 1945, 88.

[1688] Sébillot, 1904, 328.

[1689] Romero Rodríguez, 2002, 24; Fernández Pereiro, 2019, 387, fig. 7.

141. Rito del *Santo dos Croques,* en el Pórtico de la Gloria de la Catedral de Santiago de Compostela.

Fundación L. Monteagudo

entre los recuerdos infantiles de los que se golpearon la cabeza contra el *Santo dos croques*, desmintiendo así con su memoria que no siempre se cumple el refrán que dice: *quod natura non dat*…

***

Debemos admitir que no podemos «darnos con un canto en los dientes» para demostrar la satisfacción que nos produce haber realizado esta investigación, pues somos conscientes de que faltan muchas cosas por descubrir, hasta incluso el verdadero origen de este dicho popular de «darse con un canto en los dientes», que se menciona cuando se ha logrado algo bueno tras superar diversas dificultades, y a pesar de que lo conseguido no haya sido la mejor de las posibilidades. Por ejemplo, en la siguiente oración: *si consigo tal cosa, ya «me puedo dar con un canto en los dientes*». Es decir, podemos expresar satisfacción y conformarnos con lo que hemos contado en este libro, pero sabemos que no hemos contado todo, que falta mucho por decir; ya que, en el fondo, nos alegramos de no tener que *darnos con un canto en los dientes*, porque si realmente lleváramos a cabo literalmente lo que expresa este dicho, nuestro estado anímico sería de sufrimiento por el dolor que produce la rotura de un diente. Entonces, ¿qué sentido tiene esa frase en el contexto de complacencia en el que se suele mencionar?

No es fácil responder a esta pregunta sin realizar antes un recorrido lingüístico por los arcanos de la lengua y los testimonios etnográficos. Si nos rompemos un diente por haber conseguido algo, estamos realizando un rito propio de una liturgia religiosa de agradecimiento: doy algo porque la divinidad me ha concedido lo que le había pedido. Comportamiento que en la fe cristiana tiene dos vertientes: los ritos que implican sufrimiento por parte de quien los realiza se pueden efectuar para pedir algo y también después de haber recibido lo solicitado. Ese es el motivo por el cual en algunas romerías vemos todavía a penitentes dando vueltas de rodillas alrededor de una iglesia o caminando descalzos hasta un santuario o a una piedra cristianizada para agradecer al Santo de su veneración el favor concedido. Y si retrocedemos más atrás en el tiempo la Historia de las Religiones descubre ritos semejantes y aún más dolorosos. Por lo tanto, debemos deducir que «darse con un canto en los dientes» es un acto que entra dentro de esa relación religiosa que el creyente tiene con la divinidad. *Do ut des, Doy para que me des o porque me has dado*, es un comportamiento de raíces ancestrales que podemos ver en muchas creencias religiosas. Sin embargo, esta explicación por sí sola no aclara suficientemente el origen de la relación del canto con los dientes, pues hay otros contextos en el mundo de las creencias tradicionales en los que los dientes entran también en ese mundo mítico-religioso del *do ut des,* es decir, doy para que me des.

En muchos países de Europa y en otros lugares del mundo se ha mantenido, -y en algunos pueblos de España y de Portugal todavía se recuerda-, la costumbre de los niños consistente en tirar al tejado de sus casas los primeros dientes de leche que se les caían. Generalmente esa acción iba acompañada de una petición, como la de algunos pueblos de Cáceres hasta hace unos años: *Diente, dientito, que me salga otro más bonito*. En varios lugares este rito se realizaba de espaldas al tejado y seguido de peticiones muy semejantes.[1690] En Cartagena el niño proclamaba el conjuro siguiente: *Tejaico, tejaico, toma este dientecito y dame otro más bonito*.[1691] Los niños portugueses decían: *Telhado, telhado, toma lá o mêu dente podre. Dá-me o tê doirado*.[1692] Este rito evidentemente tiene relación con el que hemos visto sobre las peñas propiciatorias que se lanzan al tejado de algunas ermitas. La divinidad o santo que en ellas se venera es el antiguo *numen* que concede las peticiones que le hacen sus devotos. Por eso en algunos de los conjuros que recitan los niños se menciona el nombre de algún santo al que va dirigida la petición, que en Portugal solía ser San Juan. El niño tiraba su diente al tejado de su casa y repetía tres veces la siguiente oración:

Dente fôra
outro melhor na cova;
em louvor de S. João
que me dé outro melhor
para comer o pão.[1693]

En Rincón de la Victoria (Málaga), al tiempo que se tiraba el diente al tejado, se invocaba a San Onofre:

San Anofre bendito,
en el tejado te dejo
mi dientecito.
Es de azucar y de miel:
haz que salga otra vez.[1694]

[1690] Pedrosa, 1993, 156.
[1691] Sánchez Conesa, 2012, 23.
[1692] Leite de Vasconcellos, 1982, V, 60; Sánchez Conesa, 2012, 24.
[1693] Gallop, 1936, 88.
[1694] Pedrosa, 1993, 158.

San Anofre es Onofre, un santo eremita del siglo IV de origen egipcio que se veneraba en la iglesia copta cuya fiesta se celebra el 12 de junio. Su nombre en copto, *Wnn-nfr*, significa «el que continuamente es bueno», un epíteto de Osiris, aunque se solía interpretar como «el que come hierbas», pues las leyendas y la iconografía le muestran como un hombre de aspecto salvaje, desnudo y de gran estatura, que se cubre únicamente con un taparrabos de hiedras.[1695] Es muy venerado en la comarca de Málaga, donde se le representa desdentado y vestido de hiedra. Sus devotos solían entregarle *tres hojas de hiedra (nunca más de tres) y una rosca de pan*. Se ponía mucho interés en conseguir que el diente se quedara en el tejado, pues si se caía, al niño le podía salir un diente de burro. Y una vez que le salía el nuevo diente, el niño le rezaba a San Anofre para pedirle que no le faltara el pan que tendría que masticar.[1696]

El hecho de dirigir el conjuro infantil a un santo es un testimonio de la cristianización de una creencia anterior de un *numen* o divinidad pagana cuya personalidad podemos vislumbrar en algunos testimonios tradicionales. Por ejemplo, en el pueblo portugués de São Brás de Alportel (Faro, Algarve) el niño que tiraba su diente al tejado decía:

Moirão, moirão,
Toma lá meu dente podre,
Dá cá o meu são.[1697]

Moirão es un aumentativo masculino singular de la palabra portuguesa *moiro*, es decir, *mouro*. En el norte de Portugal los niños decían *Mourão*.[1698] Todos sabemos el significado que tiene esa palabra en las creencias tradicionales gallegas y portuguesas, al igual que el de la palabra *moura*. Los *mouros* son los «otros», los antepasados, los seres del Otro Mundo, habitantes de esa dimensión imaginaria con la que hace muy pocos años aún convivía el mundo rural gallego y el portugués. Debemos deducir que el *Moirão*/*Mourão* sería un ser superior de ese Otro Mundo. A él se le seguía haciendo esa petición a mediados del siglo pasado, al igual que los niños en el País Vasco se la hacían dirigiéndose a *Marije* cuando tiraban un diente al tejado:

[1695] Hernández Serna, 1993-1995, 185, 254, 256.
[1696] Pedrosa, 1993, 158
[1697] Leite de Vasconcellos, 1982, V, 61.
[1698] De Castro Pires de Lima, 1941, 5.

Marije, Marije,! (Mari, Mari!)
Etxi au agiñé (Toma este diente)
Ta ekau niri barrije (Y dame uno nuevo).[1699]

Marije es nada menos que la diosa *Mari*, diosa Madre y diosa de la Naturaleza, protagonista de infinidad de leyendas y de creencias vascas en las que se manifiesta con diferentes aspectos y comportamientos. Al igual que la *Moura*, unas veces es anciana y otras una hermosa joven que ha podido transformarse en Virgen cristiana y que tiene poderes sobrenaturales para levantar grandes peñas. Igual que una Diosa Madre, señora de la fecundidad e igualmente de la muerte, como otras divinidades del Mediterráneo,[1700] y también del Atlántico, como las *Xanas* asturianas o las *fairies* británicas, a las que los niños de la comarca inglesa de Sussex dejaban debajo de la almohada sus primeros dientes de leche. Y al día siguiente, cuando se despertaban, descubrían bajo ellas el ansiado regalo de unas monedas.[1701]

En Grecia, en Bulgaria y en Turquía los dientes se tiraban al tejado, mientras que en Egipto y en Argelia, los niños lo lanzaban hacia el Sol,[1702] al igual que en Irak, donde los niños, cuando perdían un diente de leche, lo cogían y se lo tiraban al Sol, al tiempo que decían:

Oh Sol! Oh Sol!
coge el diente de burro
y dame un diente de gacela.[1703]

Pero esta tradición no se originó en Irak pues hay testimonios históricos sobre su práctica en la Arabia preislámica e islámica, en Jordania, en Palestina y en Egipto. El escritor árabe del siglo XIII, Ibn Abi el Hadid, cuenta que los niños realizaban ese rito de tirarle sus dientes al Sol para que este astro les concediera otros dientes mejores.[1704] Tan arcaico era ese rito como el que hacían los niños en la comarca de Lancashire, en Inglaterra, pues cuando se les caía un diente se lo lanzaban al fuego de la chimenea de sus casas diciéndole:

[1699] Pedrosa, 1993, 163.
[1700] Ferreira de Almeida, 1974, 24.
[1701] Simpson, 1973, 58.
[1702] Svanberg, 1987, 119, 126.
[1703] Al Hamdani *et al*., 1966, 63-64.
[1704] Al Hamdani *et al*., 1966, 63-64.

Fuego, fuego, quema el hueso,
Dios, devuélveme mi diente.[1705]

Una tradición muy semejante a la que se hacía en algunas aldeas de Galicia pues los niños echaban el diente de leche a las cenizas calientes de las *lareiras* de sus casas para que los nuevos salieran sanos y fuertes.[1706] El arrojar el diente al fuego del hogar o al techo de la casa hace suponer que se ofrendaba a un *numen* doméstico semejante a los *Lares* romanos, sin duda relacionado con los ancestros familiares. Sin embargo, los niños judíos del sur de Rusia tiraban también sus dientes de leche al tejado, pero su petición se dirigía a un ratón para que les concediera un diente resistente como el hierro. En Alemania y en otros países no europeos la petición se hacía también a un ratón para que concediera dientes tan resistentes como los de las ratas.[1707] Se suele interpretar esa relación del diente con el ratón alegando que, en los tejados, sobre todo en los de paja, suelen anidar ratones. Así se explica la existencia de ritos semejantes en ámbitos geográficamente muy distantes y de diferentes culturas. En España aún se sigue hablando a los niños de la existencia del Ratoncito Pérez, que les traerá un regalo cuando se les caigan los primeros dientes de leche. Relato infantil que nació a principios del siglo XX y que vino a sustituir en muchos hogares algunas tradiciones anteriores que ya hemos citado. Sin embargo, hay en la figura del ratón un aspecto que debemos mencionar pues su análisis nos va a permitir descubrir que en ese roedor hay también otro significado simbólico, además de la dureza de sus dientes, que lo convirtió en un ser capaz de satisfacer la petición de un ser humano, precisamente porque era un animal divinizado. Esta característica explica el motivo por el cual el ratón en las tradiciones infantiles que han llegado hasta nuestros días, conserva esa facultad propia de un ser superior al que se le hace una ofrenda para que, a cambio, conceda lo que se le pide.

Entre las primitivas prerrogativas que se le atribuían al dios Apolo en Asia Menor estaba su consideración como *Apolo Smintheios*, es decir, «Apolo Ratón». La relación de este roedor con Apolo no debe sorprendernos pues entre sus antiguos devotos el ratón participaba en funciones oraculares vinculadas a desastres y muertes,[1708] *Apolo Smintheios* aparece en Homero como dios al que veneraban los troyanos;[1709] es un dios que podía enviar plagas terribles y al mismo tiempo curar enfermedades; son dos rasgos de la personalidad de Apolo

---

[1705] Thompson, 1995, 24.
[1706] López Cuevillas *et al*., 1936, 237.
[1707] Frazer, 1990, I, 178-179.
[1708] Hekster, 2002, 365-370.
[1709] *Ilíada*, I, 3.9.

anteriores a su característica imagen clásica. En el siglo III d.C. el escritor romano Eliano habla también de un ratón *Smintheios* al que los troyanos adoraban bajo la figura de Apolo.[1710] Posteriormente Apolo pasó a tener atributos de un dios Sol, dios de la luz, de fertilidad y vida. Es posible que esa ambivalente personalidad de Apolo sea la que se encuentre en las raíces que dieron lugar a la aparición de ese folclore infantil relacionado con el ratón hoy conocido como *Ratoncito Pérez*. De ser cierta esta hipótesis, nos encontraríamos con el germen de esos relatos universales, del que nacieron los grandes dioses de muchas religiones, y que todavía hace que los niños de El Cairo cuando se les cae un diente se lo lancen al Sol y le pidan uno mejor,[1711] sin ser conscientes de que sus antiguos antepasados relacionaban a los ratones con la fertilidad y la resurrección y, por consiguiente con el culto al Sol, a la figura del «Dios Sol-Ratón» en su aspecto nocturno en su recorrido por el mundo subterráneo del que cada día vuelve a renacer.[1712] Es un dios solar que rige el ciclo vegetativo de la naturaleza provocando el renacer anual de la vegetación. Dios que muere y resucita con su eterno retorno cíclico, renovando la vida en la Tierra y suscitando devociones y cultos que perviven en muchas creencias.[1713] Cuando los niños de algunas aldeas de la comarca del Minho (Portugal) perdían sus primeros dientes de leche, se ponían de cara al Sol y se los tiraban, al tiempo que formulaban la siguiente petición:

> *Olhinho do Sol,* (Ojito del Sol),
> *Pega lá este dente podré* (toma este diente podrido)
> *E dá-me outro melhor*.[1714] (y dame uno mejor).

Durante los últimos años del siglo XX, y sobre todo actualmente, se viene produciendo en toda Europa la desaparición definitiva de lo que siempre se ha llamado la cultura tradicional del pueblo, para señalar las diferencias que tiene con la cultura homogeneizada que se está difundiendo por todos los países y también en otros continentes. Ante esta situación, pues, además, no conocemos en qué cultura universal se acabarán desenvolviendo las vidas de nuestros sucesores, conviene dejar constancia de las creencias con las que hemos estado conviviendo hasta ahora, pues es posible que su conocimiento les ayude a comprender su presente y a entender su evolución.

***

[1710] Bermejo Barrera, 1978, 68.
[1711] Svanberg, 1987, 126.
[1712] Zdeňka Sùvová, 2016, 192.
[1713] Lévêque, 1997, 119, 121.
[1714] Leite de Vasconcellos, 1982, 62.

Hemos llegado hasta aquí en nuestro estudio e interpretación de las peñas sagradas, pero no debemos concluirlo sin mencionar antes un testimonio etnográfico paradigmático de piedra sacra en la que confluyen diversas creencias que la convierten en un ejemplo significativo del pensamiento mítico de gran parte de la población europea. Nos referimos a la llamada *Pena de Coiro* o *A Pedra da Pena*[1715] (fig. 142), aunque a finales del siglo pasado algunos la llamaban también *Pena dos Enamorados,* pero sin recordar ningún testimonio semejante al que poseen otras peñas dotadas de propiedades fertilizantes y propiciatorias del matrimonio, como la *Pedra dos Namorados* de Ponteareas (Pontevedra) o de Carballino (Ourense). La *Pena de Coiro* se encuentra en la ladera sur de un monte de la parroquia de San Salvador de Coiro, en Cangas (Pontevedra), desde la que se contempla la amplia ría de Vigo, al igual que desde el campanario de la iglesia parroquial de San Salvador de Coiro, que se construyó sobre las ruinas de un castro en el que también aparecieron restos del siglo VI d.C.[1716]

San Salvador de Coiro está en un territorio del sur de Galicia en el que las actividades represoras de la Inquisición sacaron a la luz numerosos casos de brujerías y tradiciones consideradas como supersticiosas. Además de la documentación histórica que se conserva sobre esos temas, en la iglesia de Coiro se hacía sonar su famosa campana en determinadas fechas del año para espantar a las brujas y a otros seres maléficos. El Padre Sarmiento tuvo ocasión de verla y de copiar en uno de sus manuscritos los símbolos apotropaicos que tenía dicha campana, entre otros, la *Pentalfa* o *Sello de Salomón*, el poderoso talismán representado por una estrella de cinco puntas.[1717] Por lo general, se hacía sonar las campanas principalmente en la víspera de San Juan, cuando se suponía que las brujas celebraban sus aquelarres y planificaban sus malignas actividades,[1718] pues todavía hacia 1980 se decía en Coiro que las brujas se reunían en la *Fonte da Bieita*, cerca de la Iglesia.[1719] En el año 1621 la Inquisición realizó un proceso en el que fueron acusadas varias mujeres de Cangas do Morrazo. Se las condenó por utilizar ungüentos hechos con *yerbas majadas* que les facilitaba el diablo para untarse el cuerpo y transformarse en brujas.[1720] También en un juicio que se celebró en Lisboa en el año 1559 varias mujeres fueron acusadas de ser brujas,

---

[1715] *La Piedra de la Peña*, denominación que resalta su singularidad dentro de un conjunto de peñas. En Galicia hay varias localidades con el nombre *Coiro*, topónimo que procede de la voz *Caurio*. El actual San Xián de Coiro, en A Laracha (A Coruña), se llamaba *Kaurio* en el siglo X (Búa, 2018, 198). En el diccionario latino existe la voz *Caurus, -i* y también *Corus, -i*, (el viento del nordeste).
[1716] Ríos Miramontes, 1993, 252.
[1717] Sarmiento, *Viaje de 1745*.
[1718] Frazer, 1981, 565 s.
[1719] Santos, 2007.
[1720] Barreiro, 1973, 153, 182.

142. *Pena de Coiro*, San Salvador de Coiro, Cangas, Pontevedra.

pues se untaban *com certos umguentos, que ellas fazem das confeyçoens diabolicas que o Demo lhes faz crer que sem elle nom podem voar*.[1721] En algunas aldeas de Xinzo de Limia (Ourense) se seguía creyendo a finales del siglo XX que las brujas podían volar porque el Diablo les daba ese poder.[1722]

[1721] Leite de Vasconcellos, 1980, VII, 131.

[1722] Información facilitada en mayo de 1983 por Josefa Paz, de 78 años, de natural de Vilar de Santos, comarca de A Limia.

Fundación L. Monteagudo

Y también por esas fechas algunos nativos de la isla de Ons, frente a la costa occidental de la península de Morrazo (Pontevedra), en la que se encuentra Coiro, utilizaban para drogarse la *herba do Demo*, es decir, *Datura stramonium*, una planta de propiedades narcóticas cuyas hojas se cocían con aceite de oliva hasta hacer una masa con la que se frotaban el cuerpo. Producía alucinaciones, agilidad y a veces comportamientos violentos contra los cultivos.[1723] Nos encontramos pues en un territorio en el que todavía a finales del siglo XX existía una evidente relación entre los fenómenos psicotrópicos y las leyendas en las que aparecen determinadas plantas relacionadas con las brujas y la descripción de episodios sobrenaturales.

En la década de los años ochenta del siglo XX se recordaban dos leyendas sobre la *Peña de Coiro*. Una decía que en la noche de San Juan salía del interior de la *Peña de Coiro* una mujer encantada, pero que jamás nadie había conseguido verla.[1724] Evidentemente se referían a la clásica *moura* que aparece en numerosos relatos sobre peñas sagradas, que ya hemos comentado. Sin embargo, la segunda leyenda de esa *Peña* es un testimonio importante que vincula una vez más las peñas sagradas de Galicia con las de otros países. Dicha leyenda dice que, *en la noche de San Juan, los más viejos del lugar iban hasta el Penedo dos Namorados a las doce de la noche. Llevaban una sábana de lino, la más blanca y limpia de la casa, y la extendían al pie mismo del peñasco, delante de la «puerta»*, -que en realidad no existe, pues lo que se ve en la peña es una línea de pequeños granos de cuarzo que forman un arco-.[1725] *Y a continuación sacudían semillas de helecho encima de la sábana. Y entonces se abría la puerta de piedra y salía del interior de la peña un tropel de caballos y se veía un caballo blanco que echaba fuego por la nariz y por la boca y que era el que más ruido hacía. Después se cerrada la puerta y en el aire sólo quedaba el mal olor de los caballos*.[1726] Aunque el argumento de esta leyenda es muy breve, sin embargo, posee diversos temas que es necesario analizar para ver los vínculos que tiene con otras leyendas y creencias que permiten comprender el verdadero significado del mundo mítico en el que se desenvolvían nuestros antepasados. En primer lugar, advertimos que las semillas de los helechos se sacudían sobre la sábana, es decir, se agitaban con violencia; lo que provocaba

---

[1723] Información obtenida por Fernando Alonso Romero durante el trabajo de campo realizado en esa isla hace casi cincuenta años.

[1724] Santos, 2007. «Coiro, invisible en San Juan», *La Voz de Galicia*. Edición de O Morrazo, 23-6-2007.

[1725] Fue recogida en el año 1983 por el maestro de escuela Pedro Díaz Álvarez. (Alonso Romero, 1988, 59).

[1726] Alonso Romero, 1988, 60.

que se abriera la imaginaria puerta de la *Peña*. En los años en los que aún se recordaba esta leyenda, también se conservaba la creencia en el poder mágico de las semillas de los helechos. Se decía que la gente cogía las semillas de los helechos porque la persona que se bebiera una infusión hecha con ellas *al instante se hacía invisible*.[1727]

En los años ochenta del pasado siglo XX los vecinos de San Salvador de Coiro aún recordaban lo que habían oído contar a sus mayores sobre la *Pena de Coiro*. Decían que en la noche de San Juan la gente iba en comitiva hasta esa *Peña. Alí facían o «Circulo de Salomón» e colocaban un pano de alemanisco* (de tejido adamascado) *no chan* (en el suelo). *As 12 da noite cae a flor do fento* (helecho) *no pano. Despois usábase para contrarrestar meigallos* (hechizos). El rito consistente en «hacer el *Círculo de Salomón*» se funda en la necesidad de trazar sobre el suelo el *Sello de Salomón* o pentalfa, es decir, la estrella de cinco puntas a la que en numerosas culturas se le atribuyen virtudes apotropaicas. Es difícil saber con exactitud cuando se empezó a utilizar en la Península Ibérica con esos fines de protección mágica, pues la pentalfa también la encontramos en contextos arqueológicos griegos, romanos, judíos y árabes, pero ya se documenta en Medellín en un contexto orientalizante tartesio del siglo VI a.C., en el que parece representar la estrella de Astart,[1728] aunque lo más probable es que su origen inmediato proceda de los judíos, como en el norte de Portugal, donde su uso era muy frecuente a pesar de la Inquisición. En Portugal la pentalfa se utilizaba contra las actividades maléficas de las brujas, contra el *mal de ojo* y, en general, contra todo tipo de peligros. Pero además de su función de amuleto, tenía otros usos mágicos, pues si ese signo se trazaba en el suelo transmitía virtudes sobrenaturales. En Portugal se decía que la persona que a las doce de la noche, en la víspera de San Juan, intentara recoger las semillas de los helechos, debía dibujar sobre el suelo una pentalfa y meterse dentro para protegerse contra el Diablo. Y, al igual que en la *Pena de Coiro*, también se recogían esas semillas sobre un paño de lino.[1729] En algunos pueblos portugueses se decía que era el Diablo el que agitaba los helechos para recoger sus semillas. Por eso había que protegerse metiéndose dentro del *Sello de Salomón*.[1730]

Las propiedades mágicas del helecho las menciona el médico Andrés de Laguna en su obra publicada en Salamanca en 1570. En un comentario que hace sobre la obra de Dioscórides, médico del siglo I d.C., dice textualmente que no puede *disimular la vana superstición, abuso y grande maldad (no quiero*

[1727] Alonso Romero, 1988, 60.
[1728] Almagro-Gorbea, ed., 2008, II, 1000.
[1729] Leite de Vasconcellos, 1996, 79, 81, 105.
[1730] Leite de Vasconcellos, 1986, 145.

decir herejía) de algunas vejezuelas endemoniadas, las cuales tienen ya persuadido a los populares que la víspera de San Juan, en punto de la media noche, florece y grana el helecho; y que si el hombre allí no se halla en aquel momento se cae su simiente y se pierde, la cual alaban para infinitas hechicerías…[1731] En los poderes sobrenaturales atribuidos a las semillas de los helechos también se creía en otros pueblos de Galicia, poderes que se recogen en el famoso *Libro de San Cipriano*, en el que se describe el ritual que se realiza para cogerlas en un paño de lino blanco, que hay que poner debajo de los helechos en la noche de San Juan. Sus semillas están dotadas de tantas virtudes mágicas *que solamente la persona que las obtenga podrá informaros*.[1732] Los romeros que acuden a la romería de Santa Mariña da Gorgosa, en San Xoán de Camboño (Lousame, A Coruña), dejan los pañuelos que utilizan en la fuente santa para sus abluciones sujetos con un guijarro de cuarzo blanco que transportan desde su residencia (fig. 56). A este proceder le llaman *axeitar*, es decir, poner algo en la disposición adecuada para un fin. El autor del que extraemos esta descripción opina que dicho guijarro actúa como un *esconxurador ou limpiador do mal depositado nos panos mollados cos que se lavaron as partes doentes os devotos que acoden a esta fonte coa intención de recobrar a saúde*.[1733] Pero en ese comportamiento está también implícita la intención oferente que conlleva el hecho de dejar el guijarro sobre un pañuelo al pie del santuario en el que se venera a Santa Mariña, a la que van destinados esos guijarros con la intención de propiciarla, de ganarse sus favores.

En el *Libro de San Cipriano* no se dice explícitamente que las semillas del helecho se utilicen para hacerse invisible porque sus virtudes son muy variopintas. Así, por ejemplo, en las aldeas de la provincia de Ourense creían que si se ponía sobre un *fento* (helecho) en la noche de San Juan *una servilleta todavía no usada, al día siguiente aparecía cubierta de diablillos*.[1734] El autor que nos transmite esa información nos recuerda que en las ceremonias en las que se cortaba el muérdago sagrado los druidas lo recogían en un paño blanco,[1735] tal como cuenta Plinio, que añade, además, que los galos creían que el muérdago, si se tomaba en infusión, era un antídoto contra cualquier veneno y volvía fecundos a los animales.[1736] Tanto el muérdago como las semillas del helecho están dotadas de propiedades mágicas y posen un don sobrenatural pues son plantas «sagradas»

[1731] Font Quer, 1976, 60.
[1732] *Libro de San Cipriano,* III, cap. II.
[1733] Quintía Pereira, 2014, 111.
[1734] Rodríguez González, 1960, *v.* druida.
[1735] Rodríguez González, 1960, *v.* druida.
[1736] *Historia Natural*, XVI,249.

(«pertenecientes a la divinidad»), por lo que no se podían coger con la mano, pues es el propio helecho el que expulsa sus semillas una noche tan especial como la Noche de San Juan, mientras que el muérdago solamente lo podía recoger el druida, pero con una hoz de oro, como cuenta Plinio (*NH* XVI,95), pues el oro es un metal relacionado con la divinidad solar. En consecuencia, el simbolismo sobrenatural de ambas plantas resulta evidente. Además, en los tratados de botánica británicos de los siglos XVI y XVII se recomiendan infusiones y emplastos hechos con helechos para curar heridas, mordeduras de serpientes, enfermedades de la vista y otras dolencias. Lo interesante de esta creencia es que esos remedios debían utilizar helechos que crecieran en los troncos de los robles viejos,[1737] por lo que ni el muérdago ni las semillas del helecho deben tocar el suelo, sino que se tienen que recoger en un paño blanco, que es el color por excelencia de la divinidad y del sacerdocio.[1738] Evidentemente existe una clara relación simbólica mantenida en el tiempo, combinada con el simbolismo del color blanco, pues en la liturgia cristiana es también el color propio de la divinidad. Es el color de la alegría (*Ecle*. 9, 8), de la inocencia (Is. I, 18), y de la gloria celestial (Mt. 17, 2. Mc. 16, 5. *Ap*. 3,5; 19,14) y es el color del caballo de Santiago.[1739] Es un color puro, que enlaza con lo etéreo, lo intangible. Pero también se le relaciona con las apariciones de ultratumba y con los seres del Otro Mundo, los fantasmas, los aparecidos y, particularmente en Galicia, con la Procesión de los Muertos o *Santa Compaña*. Por eso hay que recoger las semillas del helecho con un ritual adecuado a su condición de «sagradas» o «pertenecientes a la divinidad», como hemos dicho. En otras creencias gallegas también aparece la veneración con que se utiliza un paño blanco al realizar otros ritos, también ancestrales; por ejemplo, en algunas aldeas, para propiciar la divinidad celeste y conseguir alejar las tormentas de granizo que tanto daño hacen a los sembrados, los campesinos extendían sobre el suelo una servilleta de alemanisco y sobre ella colocaban un pedazo de pan, al tiempo que exclamaban tres veces: *¡Señor, no permitáis apedrear vuestro campo!*.[1740]

En Rusia las viejas creencias sobre las semillas de los helechos se entremezclaron con las cristianas. Se decía que esas semillas había que recogerlas en un paño en el que previamente se hubiera depositado el tradicional bizcocho que se bendecía el día de Pascua. Después había que trazar un círculo en el suelo alrededor del helecho y poner el paño dentro del círculo. Y a las doce de

---

[1737] Gerard, 1597, *v. polypody,* en Radford y Radford, 1978, 158.

[1738] Markale, 1989, 149.

[1739] Haag, Van den Born y De Ausejo, 1981, 346; Almagro-Gorbea y Torres, 1999, 79 s.

[1740] Rodríguez López, 1974, 167. (El vocablo gallego *alemanisco*, o *alamanisco*, quiere decir «adamascado». El lino adamascado se utilizaba en mantelería, usos domésticos y también litúrgico).

la noche la víspera de San Juan se producía ese mágico fenómeno. La persona que cogía sus semillas tenía la facultad de ver cosas ocultas, además de hacerse invisible y de adquirir inmensos poderes. Pero debían tomarse precauciones, porque el Diablo estaba al acecho para impedir que se realizara ese rito, riesgo que se evitaba al trazar el círculo apotropaico. Y aunque el helecho es una planta que no florece, también se decía en Rusia que la noche sanjuanera florecía en medio de una resplandeciente luz.[1741]

En Asturias también se decía que el helecho florece en la noche de San Juan y que quien coja su «flor» obtendrá la felicidad, curará sus hernias y el infértil dejará de serlo. Pero también esas semillas poseen un aspecto negativo; de ahí que otras creencias aconsejen no tocarlas, pues se da por cierto que las utilizan las brujas para sus hechizos,[1742] por lo que en el norte de Portugal, cuando un joven estaba enamorado de una muchacha y ésta no le correspondía, el muchacho le arrojaba unas semillas de helecho y la chica se volvía loca.[1743] Esta creencia se relaciona con la de algunos pueblos del Pirineo catalán donde los jóvenes recurrían a ciertas prácticas para sentirse amados. En la noche de San Juan hacían nueve pliegues o dobleces en una servilleta de hilo y la ponían debajo de una planta que llaman *falguera* (helecho) y, al dar la última campanada de las doce de la noche, la *falguera* florecía y caían sus semillas sobre la servilleta. *Esas semillas poseen la virtud de hacer seguir locamente enamorado a cualquier hombre o mujer, tan sólo poniendo unos granos en un bolsillo o dentro de los zapatos*. Pero su obtención era muy peligrosa, pues se oían gritos, ruido extraños y lamentos, *por cuya razón eran pocos los jóvenes valerosos que salían bien de tan ardua empresa, pues cuantos lo intentaban caían desmayados y sin sentido, y entretanto pasaba la hora maravillosa*.[1744] Es muy probable, como indica esta creencia, que también antiguamente en la *Pena de Coiro* los jóvenes intentaran coger esas semillas con los mismos fines que los catalanes, lo que justificaría su primitivo nombre, actualmente perdido, de *Pena dos Enamorados*, como hemos mencionado al principio de este capítulo.

En la región de Turingia (Alemania) al helecho lo llamaban *Irrkraut* («hierba de la locura»), porque se creía que cualquiera que la pisase desprevenido perdía el juicio y no sabía dónde se encontraba.[1745] Lo mismo se pensaba en Inglaterra, pues los campesinos decían que caminar sobre helechos producía atontamiento general y pérdida del sentido de la orientación.[1746] Vicente Risco, cuando habla

---

1741 Ryan, 1999, 190-191.
1742 Montesino González, 1984, 13.
1743 Leite de Vasconcellos, 1996, 80, nota 4.
1744 Violant i Simorra, 1989, 282.
1745 Hardwick, 1872, 149.
1746 Waring, 1978, 158.

de los misterios de la Noche de San Juan, dice que cualquier persona valiente puede conseguir que esa noche le obedezca algún diablillo familiar. Para conseguirlo, debe colocar un trozo de tela debajo de un helecho y a la mañana siguiente la encontrará llena de diablillos.[1747] Una variante de esa creencia es la que menciona Taboada Chivite, que cuenta que en algunos lugares de Galicia se cree que cubriendo un helecho con una servilleta blanca en la noche sanjuanera al día siguiente aparecerá llena de gnomos.[1748] En estas descripciones legendarias podemos observar que existe una relación entre la semilla del helecho y los seres imaginarios del otro mundo, es decir, de esa dimensión espacial paralela a la de los humanos pero de la que solamente somos conscientes en determinadas situaciones. Esa relación se ve con más claridad en la manada de caballos galopantes que salen del interior de la *Peña de Coiro*, de ese espacio subterráneo en el que habitan los personajes imaginarios de numerosos mitos, al igual que los gnomos o enanos que viven en los túneles del *Castro Liboreiro* o *Monte Coruto*, no muy lejos de la *Peña del Coiro*, quienes, según la leyenda, hacían mucho daño y se comían a la gente.[1749] También en Cantabria se creía en los *Caballos de San Juan* o *Caballucos del Diablo*, caballos demoníacos que, en esa noche mágica, salían de sus cuevas bramando y bufando estrepitosamente con sus bocas de fuego.[1750] El caballo blanco que sale del interior de la *Pena de Coiro* también echa fuego por la boca y nariz y es también el que más ruido hace. Es blanco porque se trata de un ser ctónico que sale estrepitosamente de dentro de un peñasco, como el caballo de *Donn*, el dios del Otro Mundo que, según los mitos celtas irlandeses, sale del interior de una montaña y engendra con el galopar de su caballo blanco el fragor de las tormentas y tempestades. Por eso, en los días de temporal, los campesinos irlandeses decían que *Donn* estaba galopando en las nubes.[1751] También el dios germano Odín se manifiesta cabalgando ruidosamente sobre el cielo y se le atribuye carácter psicopompo como conductor de almas al paraíso.[1752] Son dos dioses que proceden de una misma deidad indoeuropea, de ahí su similitud de atributos. Odín también posee poder para abrir y cerrar las montañas a su antojo y Odín-Wotan es igualmente el dios de las tormentas y de los vientos. Y, entre los numerosos nombres con que se le designa, está el de *Schimmelreiter* («El Jinete Resplandeciente»), que galopa por el aire llevando a la grupa al muerto que conduce al Otro Mundo o al ser humano al que

---

[1747] Risco, 1979, 679.

[1748] Taboada Chivite, 1980, 33.

[1749] Nuestro agradecimiento a Antonio Nores Soliño por autorizarnos a ver el fichero etnográfico del *Grupo de Arqueología de Morrazo* en donde está registrada esta leyenda.

[1750] García-Lomas, 2000, 311-312.

[1751] McNeill, 1962, 203.

[1752] Branston, 1980, 109.

protege trasladándolo de un lugar a otro. Por eso Wotan en todos los pueblos germánicos recibía ofrendas en el solsticio de invierno y tenía su residencia en el interior de una montaña.[1753] Algunos investigadores ven una relación entre el dios celta *Donn* y el origen del topónimo Donón, lugar del extremo occidental de la península de Morrazo, donde existía en época romana un antiguo culto a una divinidad relacionada con el Más Allá.[1754] A esa suposición contribuye el hecho etnográfico de que en esa comarca se creía que en determinadas noches se veía a las almas de la *Santa Compaña* caminando por el antiguo camino empedrado que iba desde Santo André de Hío hasta ese mítico monte de Donón, en el *finisterre* de la península de Morrazo, donde han aparecido numerosas aras dedicadas a una divinidad llamada *Berobreo*. La gente mayor de Vilariño, población muy cercana de Hío, cuando creían ver a la temida procesión de los muertos,[1755] decían: *Ahí vai a «gracia de Dios» de Hio a Donón*… (A *gracia de Dios* es uneufemismo, un modo suave y respetuoso de referirse a los muertos con ese calificativo de *gracia*, es decir, de favorecidos o protegidos de Dios).

En toda Europa la noche de San Juan es la noche en la que la imaginación popular, estimulada por recuerdos ancestrales, se llena de prodigios y de fenómenos sobrenaturales con tradiciones que nos remiten a unos orígenes muy antiguos; de los que es un ejemplo la *Pena de Coiro,* pues en otros países también se comparte la creencia en el poder mágico de las semillas del helecho. En Irlanda se creía que las semillas del helecho había que cogerlas en el solsticio de verano,[1756] pues poseían propiedades maravillosas, que desaparecían al instante si se le caían al que las recogía.[1757] En las Islas Británicas es muy probable que los helechos tuvieran alguna relación con el culto al dios *Donn,* porque en algunas localidades inglesas se creía que su quema atraía la lluvia. Llamaban a los helechos *Devil´s Brushes* («Escobas del Diablo») y creían que si se colgaba una de sus ramas dentro de la vivienda, quedaba protegida contra las tormentas y los rayos,[1758] de ahí que también creyeran que si se arrancaba de raíz un helecho, pronto se formaría una tormenta,[1759] lo que añade un testimonio más a sus vínculos con el mundo subterráneo, pues en ese espacio del Más Allá habita el dios *Donn* y arrancar de cuajo un helecho implica, en cierto modo, una ofensa; aunque quizá sea más acertado interpretarlo como un rito ancestral propiciatorio para invocar la lluvia.

1753 Mogk, 1953, 81, 86.
1754 Millán González-Pardo, 1978; 1981.
1755 Información recogida por José Suárez Otero.
1756 Estyn Evans, 1979, 275.
1757 Lady Wilde, 1971, 114.
1758 Waring, 1978, 90, 185.
1759 Radford y Radford, 1978, 50.

En Turingia (Alemania) la gente creía que el helecho macho (*Dryopteris filix-mas*) protege contra las brujas y evita que ejerzan sus maleficios. De ese helecho, que llaman *Johanniswurzel* («Raíz de San Juan»), decían que florecía tres veces al año: *en Nochebuena, en la Pascua y en el día de San Juan.*[1760] Según Dioscórides, el helecho que posee esas propiedades es el helecho macho, *fento macho*,[1761] al que también en Cataluña se le atribuyen propiedades mágicas, como en la siguiente copla:

En el Puerto hay una hierba
que se llama falaguera,
y en la noche de San Juan
florece, grana y se aseca.[1762]

Frazer en su obra «*La Rama Dorada*» menciona que, según era tradición popular en Alemania, Francia, Austria, Italia y Rusia, el helecho posee diferentes cualidades extraordinarias que se manifiestan preferentemente en la noche anterior al solsticio de verano o Noche de San Juan, cuando esa planta revienta y suelta sus semillas.[1763] En Bohemia se decía que en ese momento mágico de la noche de San Juan el helecho produce un resplandor brillante como el fuego[1764] y la persona que recogía sus semillas adquiría conocimientos sobrenaturales y poderes milagrosos, sobre todo para descubrir tesoros. En el Tirol y en Bohemia, si esas semillas se guardaban en el mismo lugar que el dinero, hacían que éste nunca faltase, pues se renovaba mágicamente la cantidad que se gastaba. También en el Tirol creían que la semilla del helecho recogida con el rocío en la noche de San Juan, poseía el poder de transformar los metales en oro. Y, al igual que se creía en la península de Morrazo, donde está la *Pena de Coiro*, en todos esos países se atribuía a la semilla del helecho el poder mágico de hacer invisible a cualquier persona que la llevara consigo[1765] y en Inglaterra se decía que bastaba simplemente con llevarla metida en el bolsillo.[1766]

Todas esas creencias estaban tan difundidas que no es posible que todo el mundo se las creyera realmente ni tampoco que se continuaran realizando, en pleno siglo XX, rituales ancestrales para obtener esas semillas, salvo si las personas

---

[1760] Witzschel, 1878, 275, § 82, en Frazer, 1966, 66-67.
[1761] Font Quer, 1976, 60.
[1762] Font Quer, 1976, 68.
[1763] Frazer, 1966, 288.
[1764] Frazer, 1966, 66.
[1765] Frazer, 1966, 288-289, 65.
[1766] Waring, 1978, 90; Radford y Radford, 1978, 50.

que las recogían actuaban bajo los efectos de un psicotropismo provocado por las infusiones y los ungüentos que se hicieran con esas semillas; como se sabe que se hacía con otras plantas de efectos alucinógenos. De ahí su poder, incluso por el simple contacto de esas sustancias con las mucosas y los tejidos blandos del cuerpo humano. Pero entre las propiedades medicinales del helecho que señala Pío Font Quer, no menciona ninguna que produzca alteraciones de la mente,[1767] lo que no descarta que las tenga si se sometieran las simientes a determinados procesos que desconocemos, como se hace con otras plantas de efectos alucinógenos producidos por los alcaloides que contienen.

Las propiedades químicas de ciertas plantas introducen la mente humana en mundos imaginarios. Esas propiedades se conocían ya desde la Prehistoria, al igual que los efectos psicoactivos de algunas setas y hongos, como el cornezuelo, del que actualmente se sintetiza el ácido lisérgico, conocido popularmente como LSD.[1768] En el cadáver del llamado «Hombre de Tollund», que apareció en una turbera cercana a la ciudad de Silkborg (Dinamarca) en 1950, se encontraron en el interior de su estómago restos de cornezuelo de centeno (*Claviceps purpurea*), pues, probablemente, había sido narcotizado antes de ser sacrificado y arrojado a la turbera. También se han documentado otros casos del empleo de cornezuelo de centeno en la Edad del Bronce.[1769] Sus efectos alucinógenos afectaron a muchas generaciones pues fueron frecuentes en la Edad Media e incluso en fechas muy recientes debido al consumo de centeno infectado por ese hongo llamado cornezuelo. Además de sus propiedades psicotrópicas, el cornezuelo provocaba la aparición de úlceras y de gangrena, así como ataques epilépticos. Esas dolencias se conocían con el nombre de ergotismo, aunque popularmente se llamaba «fuego de San Antón» y en Galicia también *fuego sagrado*;[1770] mientras que las convulsiones que producía dieron lugar a la expresión «baile de San Vito».[1771] Cuenta Manuel Murguía que los enfermos que sufrían de ese mal subían al Pico Sacro y, al llegar a su cima, se arrodillaban, dejaban un pan en el suelo a modo de ofrenda e invocaban al Pico Sacro dirigiéndole la siguiente súplica:

Pico Sagro! Pico Sagro!
Sáname do mal qu´eu trago! [1772]

[1767] Font Quer, 1976, 60.
[1768] González Wagner, 1984, 32, 36.
[1769] Almagro-Gorbea, 2012, 19.
[1770] Murguía, 1982, I, 206, nota 1.
[1771] Ott, 1996, 115, 135.
[1772] Murguía, 1982, I, 207.

Se contaba también en el siglo XIX que en el interior de ese monte vivían los *mouros* y que a veces iban con sus caballos a través de un profundo túnel hasta las orillas del río Ulla, donde abrevaban los caballos.[1773] Una vez más, encontramos aquí a los *mouros* que habitan en el interior del monte con sus caballos subterráneos y que nos remiten al mundo de los seres sobrenaturales del imaginario celta, en este caso, como en la *Pena de Coiro*, relacionados igualmente con el caballo.

También se han encontrado en cadáveres de la Edad del Hierro testimonios del empleo de drogas, sobre todo, de adormidera y cáñamo en España y en varios países europeos.[1774] Análisis paleobotánicos han descubierto que en la Península Ibérica la adormidera se conoció y se utilizó desde la Prehistoria[1775] e incluso en la *Hispania* visigoda se disponía de alucinógenos como la adormidera, la belladona, la mandrágora, el beleño y el cornezuelo de centeno, psicotrópicos con propiedades suficientes para alterar el estado de la conciencia. San Isidoro, que fue arzobispo de Sevilla en el siglo VI, considera que esas sustancias alucinógenas son *toxica venena* propias de los magos[1776] e incluso dice que *por medio de encantamientos mágicos o por la acción mágica de determinadas hierbas* se puede metamorfosear el cuerpo humano en el de una fiera.[1777] De esos testimonios y de otros muchos que no citamos para no alargar el tema, se deduce que determinadas plantas, al igual que algunos árboles, por ejemplo, el roble, se utilizaban como símbolos de los dioses por sus propiedades medicinales o alucinógenas. En ellas se buscaba remedio para muchas enfermedades e, incluso, la eterna juventud. El relato de *Gigalmes* narra la búsqueda de una planta que devolvía el vigor a los seres humanos porque poseía el don de la inmortalidad,[1778] aunque esa aspiración tan humana no todos la concebimos de la misma manera, ya que en los mitos hindúes la planta de la inmortalidad regenera y rejuvenece, pues *el ideal hindú no es la inmortalidad sino el rejuvenecimiento* y la misma concepción tenían los griegos, que no aspiraban a la inmortalidad, sino a la juventud en una la larga vida, frente al mundo semita, que aspira a la inmortalidad, a la vida eterna.[1779]

En los tratados de farmacopea botánica se encuentran referencias sobre el empleo que hacía la medicina tradicional de algunas plantas psicotrópicas. Por

---

[1773] Luces Miranda, 1888, 96.
[1774] Guerra Doce, 2006, 350 s.
[1775] Izquierdo Peraile, 1997, 68.
[1776] Isidoro, 2000. *Etym*. XVII, 9, 25.
[1777] Isidoro, 2000. *Etym*. XI, 4, 2.
[1778] Se encuentra en la tablilla XI, 282 s., en Olmos, 2005, 27.
[1779] Eliade, 1974, II, 69-70.

ejemplo, los humos y los vahos del beleño negro (*Hyoscyamus niger*), que a pesar de ser una planta tóxica, se utilizaban en Zamora para combatir los dolores gástricos y de muelas.[1780] La composición química de esa planta es parecida a la de la belladona; de ahí que sus virtudes sean también semejantes. Entre ellas está la de producir la sensación de levedad, pues el que la toma se imagina que no pesa y que se eleva por los aires. Recordemos que uno de los comportamientos que generalmente se atribuye a las brujas es precisamente el de volar. El beleño tiene también propiedades hipnóticas, como bien dice el aforismo popular: *al que coma beleño no le faltará el sueño*. Hasta incluso en la lengua española queda constancia del significado psicotrópico del beleño precisamente en la palabra *embelesar*, cuyo significado original es adormecer. Por eso, las brujas utilizaban ungüentos fabricados con beleño y se lo aplicaban *sobre todo en los sobacos y el bajo vientre, pues su absorción por la vagina y el intestino recto provocaba fantásticas alucinaciones*. Con respecto a otra planta alucinógena, la belladona (*Atropa belladonna*), sabemos que su nombre significa «bella dama», porque las mujeres romanas la utilizaban para dilatar sus pupilas con el fin de parecer más hermosas.[1781] Entre los pueblos eslavos también existía la creencia en el vuelo que podían realizar las brujas después de untarse el cuerpo con ungüentos que hacían con ciertas hierbas.[1782]

Uno de los variados aspectos del folclore gallego que apenas ha sido estudiado son, precisamente, los relatos míticos relacionados con las plantas y los árboles, aunque haya trabajos dispersos sobre plantas medicinales utilizadas en remedios y ensalmos populares para recuperar la salud de las personas y de los animales domésticos. Pero además de esos usos terapéuticos, las plantas poseen también otras virtudes que nada tienen que ver con sus componentes químicos. En algunas romerías tradicionales que se celebran tanto en Portugal como en Galicia y en otras regiones de España es frecuente comprobar que algunos fieles portan en sus manos determinadas plantas que suelen coger en las cercanías de los santuarios o en sus correspondientes fuentes santas en las que se venera a algún santo o a la Virgen, como en Nosa Señora da Eirita (Santo Estevo de Anos, Cabana, A Coruña), donde la Virgen se asocia a las peñas sagradas y al espino albar (*Crataegus monogyna*), planta de la que las infusiones de sus flores se utilizan contra el insomnio, los desequilibrios neurovegetativos y también para trastornos del menstruo.[1783] Otro ejemplo muy frecuente de la relación que tienen

---

[1780] Panero, 2005, 99.
[1781] Font Quer, 1976, 171-178; 569.
[1782] Vukanoviæ, 1989, 12.
[1783] Font Quert, 1976, 340-341.

algunas plantas o árboles con una divinidad lo podemos ver en los ramos de olivo que, tras recibir la bendición del sacerdote y de acercarlos a la imagen religiosa que se venera en el templo cristiano, se colocan en las cabeceras de las camas o sobre los dinteles de las puertas de entrada a las viviendas, aunque no es raro tampoco verlos colgados de un balcón o introducidos entre las piedras de las paredes de las cuadras para que ni el *mal de ojo*, ni las brujas perjudiquen a los animales.[1784] En Galicia y en otros lugares observamos ritos muy parecidos realizados con determinadas plantas consagradas religiosamente a una divinidad cristiana, manteniéndose así en numerosos casos la pervivencia de cultos dedicados a divinidades paganas y a sus correspondientes plantas.

Según las creencias populares cristianas, las plantas medicinales poseen virtudes curativas precisamente porque es Dios quien se las ha concedido.[1785] Un claro ejemplo gallego de esa cristianización lo vemos en el comportamiento que tenían los habitantes de Viana do Bolo (Ourense) a principios del siglo XX. El día del Corpus tenían la costumbre, en esa y otras localidades de esa comarca orensana, de esparcir por las calles helechos y espadañas para cuando pasara la procesión del Santísimo Sacramento. Al terminar la procesión, todos los vecinos recogían los helechos que habían puesto delante de las puertas de sus casas y los repartían por los corrales y las cuadras, pues creían que con esa práctica quedaban protegidas del fuego durante todo el año.[1786]

Por toda Europa está extendida la creencia de que en la noche de San Juan ciertas plantas adquieren propiedades beneficiosas y mágicas. Por ejemplo, los campesinos eslovenos decían que se dotaban de virtudes medicinales y también de poderes especiales para favorecer la fertilidad, igual que se creía en Asturias.[1787] Debido a eso, los eslovenos esparcían por el suelo pajas y helechos en honor de *Kresnik*, una divinidad solar de los antiguos mitos eslavos, que se suponía que en esa noche pasaba sobre esas plantas montado en su caballo. En algunos mitos se le relaciona a *Kresnik* con *Perun*, el dios Sol, y con el caballo blanco solar.[1788] Otro testimonio de la cristianización del significado mágico-sagrado del helecho se observa también en el rito tradicional que realizaban los habitantes del valle de Ollo, en Navarra, para bendecir sus casas. Ponían en una sartén vieja helechos bendecidos el día de San Juan del año anterior, les prendían fuego y después ahumaban todas las habitaciones de las casas para preservarlas de las

---

[1784] De Gubernatis, 2002, 17, 20.
[1785] Eliade, 1974, II, 73.
[1786] Tenorio, 1982, 163-164.
[1787] Montesino González, 1984, 13.
[1788] Kropej, 1998, 164, 166.

Fundación L. Monteagudo

enfermedades.[1789] En el País Vasco al helecho se le conoce con el nombre de *turrmoi-ira*, es decir, «helecho del trueno», y también *doneanira*, «helecho de San Juan», que se solía bendecir en la iglesia el día de ese Apóstol y se guardaba para quemarlo cuando tronaba,[1790] ya que al helecho también se le atribuían propiedades mágicas relacionadas con los fenómenos atmosféricos. Por este motivo, en Staffordshire (Inglaterra) los campesinos en el siglo XVII quemaban helechos cuando veían que sus cultivos empezaban a agostarse por el excesivo calor, pues creían que ese proceder favorecería la aparición de la ansiada lluvia. Tan extendida estaba esta creencia en el siglo XVII y tan frecuente era esa práctica que el gobernador de ese condado inglés llegó a prohibirla para que el rey Carlos I pudiera disfrutar del buen tiempo durante su recorrido por ese territorio.[1791]

El significado mágico-sagrado del helecho como planta vinculada al mundo de ultratumba resulta evidente como indican los diferentes testimonios etnográficos analizados. El empleo de sus semillas, utilizadas como talismán para abrir la puerta pétrea de la *Pena de Coiro* es un claro exponente de su condición sagrada y, por lo tanto, de símbolo de la divinidad o más bien del *numen* o espíritu que la habita, que se manifiesta en una noche tan significativa como es la Noche de San Juan en el solsticio estival, mostrándose como una *hierofanía,* en la que la divinidad concede a los seres humanos las semillas sagradas portadoras de virtudes sobrenaturales que son, en realidad, los atributos de ese espíritu que la alienta. Si analizamos los dones que otorgan las semillas de los helechos a los mortales que logran recogerlas, vemos que son bienes que nos ofrecen esas plantas y que tienen dos vertientes diferentes: en primer lugar, conceden el poder de abrir la entrada al mundo subterráneo cuando se utilizan con ese fin ante una peña sagrada. No sabemos exactamente para qué se deseaba abrir esa puerta, pues el testimonio legendario que se conoce sobre la *Pena de Coiro* no lo dice, pero sí conocemos las variadas virtudes que se atribuían a las semillas del helecho en los diferentes testimonios legendarios de los países en los que se conocía esa antigua creencia. Todas esas virtudes son capacidades para producir efectos beneficiosos: protegen contra los embrujamientos, conceden felicidad, pueden altear el estado atmosférico y proteger las viviendas si el fenómeno atmosférico es adverso, enriquecen a su poseedor, además de otros numerosos bienes. Pero, sobre todo, dotan al ser humano de la capacidad de hacerse invisible, lo que explícitamente nos conecta con el Otro Mundo en el que habitan seres sobrenaturales a los que solamente

---

[1789] Satrústegi, 1980, 79.
[1790] Font Quert, 1976, 68.
[1791] Lean, 1903, II, part. I, 137.

podemos ver cuando desean manifestarse públicamente: como la *moura* que surge del interior de la peña sagrada. Sin embargo, el hecho de convertir al ser humano en invisible cuando éste utiliza esas semillas, lo capacita para poder ver lo que sus congéneres no pueden y es más, lo transforma en un ser inmaterial, en un espíritu que puede ver sin ser visto, fenómeno que nos conduce a interpretar esa capacidad como una experiencia chamánica provocada por el empleo de las semillas en una infusión o ungüento, según se deduce de los testimonios analizados. Sin embargo, debemos reconocer que, por si acaso eso es verdad, no nos hemos atrevido a comportarnos como el personaje que en la obra *Enrique IV* de Shakespeare confiesa:

> *Hemos cogido la semilla del helecho*
> *y ahora somos invisibles*.[1792]

Queda, pues, sin resolver esa incógnita, aunque quizá contribuya a resolverla el significado del nombre de esa planta, que en gallego es *fento*, en inglés *fern*, en antiguo nórdico *Ferne*, en alemán antiguo *Farno,* en ario antiguo *Porno* y en sánscrito *Parna*, con el significado de «ala, pluma, hoja». El significado primitivo indoeuropeo era sin duda el de «pluma»,[1793] probablemente por su evidente analogía con la característica cobertura exterior de las aves. A la vista está el origen común de esta palabra en los países célticos, germanos y eslavos, por lo que es muy probable que las cualidades psicotrópicas del helecho que motivaron que el nombre indoeuropeo de esta planta fuera el de «pluma» se deba, precisamente, a su parecido con las plumas de las aves, pues su evidente levedad y facilidad para flotar y desplazarse en el aire dota a las aves de la capacidad de volar. En ellas se reencarna el alma del mago o la del chaman para salir de su cuerpo mortal y penetrar en otros mundos o hacerse invisible; por eso muchos chamanes, para entrar en trance, realizan sus ritos con vestimentas que representan plumas de aves o alas que les faciliten su entrada al reino de los espíritus.[1794] *La función simbólica de la pluma está ligada en el chamanismo a los rituales de ascensión celeste y por lo tanto de clarividencia y de adivinación.* Pero también esa simbología se puede atribuir al crecimiento de la vegetación precisamente por ese simbolismo ascensional de las plumas que suben al cielo.[1795] Una de las dificultades con las que se encontró San Agustín, arzobispo de

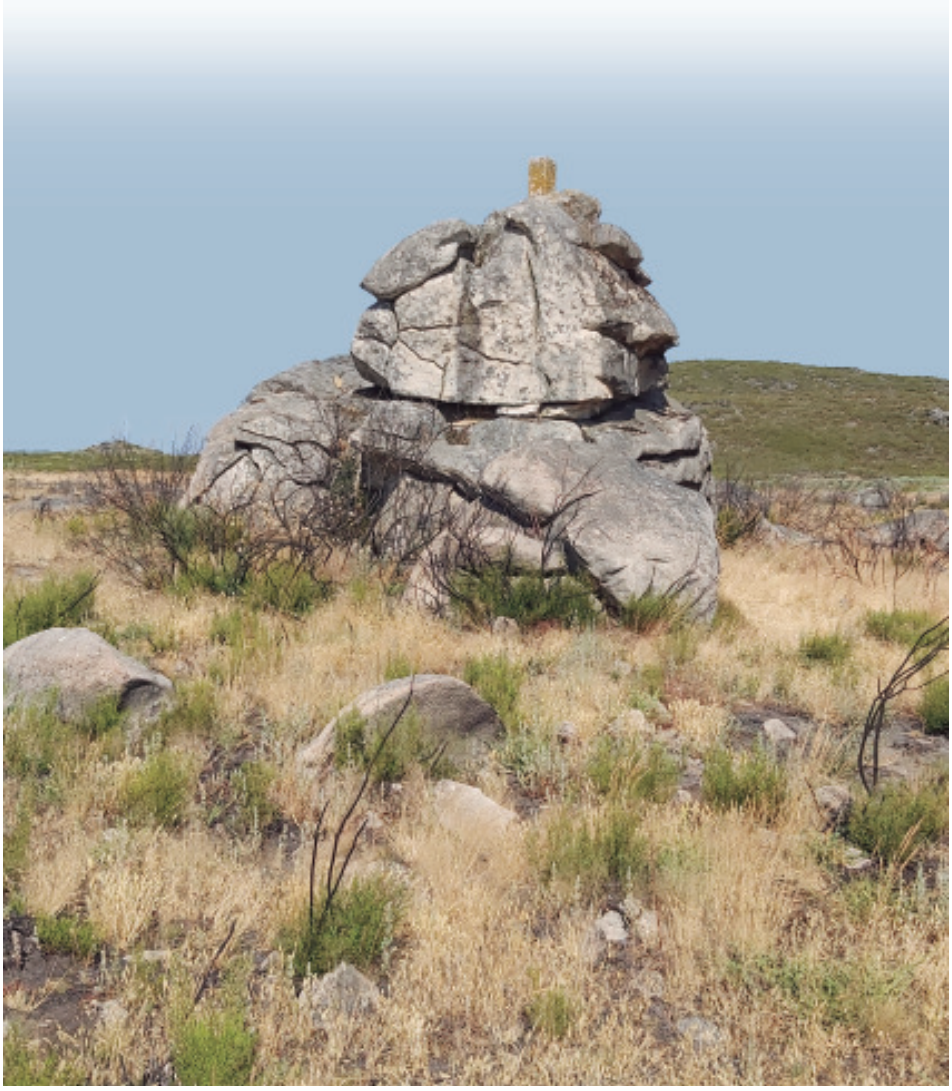
---

[1792] *Enrique IV,* Parte I, acto 2º, esc. I, 1, 90.
[1793] *The Oxford English Dictionary*, IV (F-G), *v*. fern.
[1794] Hayden, 2003, 77.
[1795] Chevalier y Gheerbrant, 1986, 844.

Canterbury, durante su labor evangelizadora de los celtas britanos del siglo VII fue conseguir erradicar la fe que estos tenían en las creencias que les transmitían los druidas, que afirmaban que las personas podían transformarse en aves para penetrar en el Otro Mundo.[1796] Es una creencia que todavía se mantiene en Galicia, sobre todo en el mundo marinero, pues dicen que cuando una persona se ahoga en el mar, su alma se reencarna en una ave para ir al Paraíso, creencia que, antiguamente, también era conocida en otros países. Pero en Galicia incluso se creía que el alma podía reencarnarse en una piedra o en el cuerpo de un familiar vivo. Cuando esto ocurría, a la persona en cuyo cuerpo se introducía el alma de un difunto se la definía como *corpo aberto* y se decía que cuando hablaba podía revelar los secretos del Otro Mundo y hacer profecías, así como recomendar la práctica de diferentes actos piadosos: como rezos, misas y peregrinajes. Se decía que igualmente el alma del difunto penetraba en el cuerpo de un ser vivo para que éste cumpliera en su nombre la realización de una promesa no cumplida.[1797]

Esta creencia en la metempsicosis se relaciona con las facultades sobrenaturales que también se atribuían en Galicia a los *pastequeiros*, que decían que adivinaban cosas ocultas, pasadas y futuras, e igualmente a los *valuros* o *baluros*, de la Terra Cha de Lugo, que antiguamente recorrían los pueblos gallegos y castellanos pidiendo dinero para las «Once Mil Vírgenes» y haciendo de adivinos y de usureros.[1798] Pero esos personajes, herederos de antiguas técnicas y comportamientos chamánicos, condenados por la Iglesia en repetidas ocasiones, siguieron comportándose como verdaderos magos y adivinos hasta bien entrado el siglo XX,[1799] pues el pueblo de Cangas, donde está la *Pena de Coiro*, seguía creyendo a finales de ese siglo en los *facheiros*, también llamados *iluminados*, pues un *facheiro* es una persona que, mientras duerme, su espíritu sale de su cuerpo y se dirige a un crucero por donde suele pasar la Santa Compaña. Y cuando ésta aparece, se une a su procesión nocturna hasta que termina su recorrido sobrenatural, momento en que el espíritu del *facheiro* regresa a su cuerpo mortal. El *facheiro* era una persona a la que los vecinos respetaban y temían porque conocían su relación con las almas del Otro Mundo e interpretaba sus deseos; por eso la gente seguía sus consejos tendentes a *solucionar males de índole místico o religioso*.[1800]

[1796] Agustín, *De Mirabilis*, I, 17, en Aldhouse-Green y Aldhouse-Green, 2005, 194.
[1797] Risco, 1979, 433.
[1798] Risco, 1956. Rodríguez González, 1960., *v*. valuro.
[1799] Alonso Romero, 2007b.
[1800] Vázquez Marinelli, Moreira Pumar y Rodal González, 2007, 280.



143. *Penedo dos Tres Reinos*, A Mezquita, Ourense, límite de los reinos de Galicia, León y Portugal.

Hoy ya no hay necesidad de recurrir a los *facheiros* para solucionar esos conflictos, aunque éstos sigan existiendo, y se recrudecen ante el agobio que producen esas situaciones personales relacionadas con el Otro Mundo que pervive en el recuerdo milenario de los pueblos europeos. Compartimos con ellos creencias y tradiciones, que son cimientos ancestrales y verdaderos vínculos de cohesión de la identidad común europea. Quizá el conocimiento de esas analogías nos ayude a solucionar situaciones en las que, como decían los romanos, aún estamos *inter sacrum saxumque* («entre el altar y la muerte»),[1801] que es algo así como admitir que estamos en una gran incertidumbre.

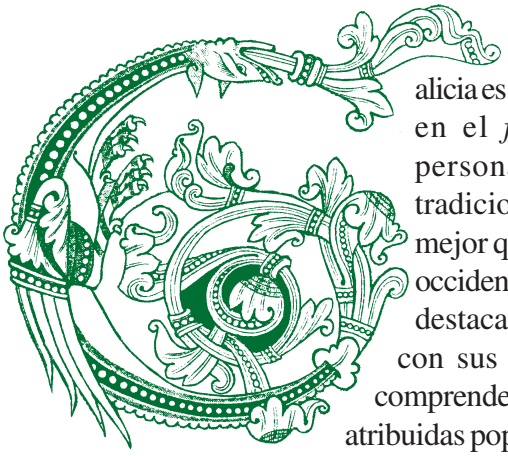
[1801] Plauto, *Los cautivos*, 617.

144. *Marco do Vento*, Monte Seixo, Porta do Alén, A Lama, Pontevedra.

145. Peñas sobre las que se levantó la ermita de Ntra. Sra. de Xurés, Lobios, Ourense.

Fundación L. Monteagudo

LAS PEÑAS SACRAS EN EL PATRIMONIO CULTURAL DE GALICIA



Galicia es una tierra de gran personalidad situada en el *finis terrae* del Viejo Mundo, personalidad que hunde sus raíces en tradiciones milenarias, que ha conservado mejor que muchas otras regiones de Europa occidental. Entre estas tradiciones milenarias destacan las *penas sacras* o «peñas sacras» con sus rituales y leyendas que permiten comprender su significado, tradiciones que eran atribuidas popularmente a los *mouros* y a partir del Romanticismo a los «celtas». Es evidente que estas tradiciones proceden del mundo prerromano, pero este estudio evidencia que son verdaderos «fósiles» de un pasado ancestral que ha perdurado hasta la actualidad gracias de un proceso de «larga duración» característico de sociedades rurales con una estructura sociocultural e ideológica muy adaptada a su medio ambiente. Esta perfecta adecuación ha permitido que se conserven tradiciones de origen prehistórico a lo largo de siglos y de milenios.

Las peñas sacras son monumentos muy singulares, pero en creciente peligro de desaparición, a pesar de su importancia en el Patrimonio Cultural de Galicia y de toda Europa. Suelen encontrarse en bellos parajes de berrocales y rocas graníticas que han fomentado desde siempre la imaginación, hasta constituir un «paisaje sacro» que era sobrenatural y mágico para nuestros antecesores, pero que todavía atrae y maravilla al hombre actual. Respondía a una concepción del mundo ancestral, originada en creencias animistas que constituyen los primeros indicios del pensamiento y de la religión. Las «peñas sacras» son, por tanto, monumentos de extraordinario interés, al margen de su indudable atractivo y de su belleza.

Otro aspecto de su importancia es que revelan una religión popular de origen prehistórico hasta ahora no valorada, que se puede considerar «celta», pues procede de esos pueblos prerromanos, aunque hunde sus raíces más profundas hasta el Paleolítico. Esta religión -y la correspondiente visión del mundo que entraña- era hasta ahora ignorada y sólo puede ser conocida a través de los escasos testimonios conservados de lo que sería una práctica cultual habitual en la que las peñas, pero también las fuentes, los árboles, los montes y los cursos de

agua y tantos otros elementos de la Naturaleza, hoy conocidos con perspectiva científica, eran vistos como seres con espíritu propio y capaces de actuar sobre la vida humana.

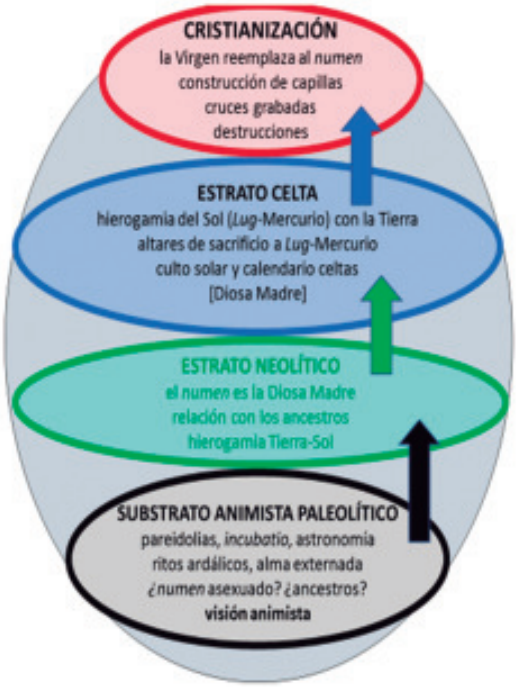
A pesar de todo su interés, nunca se había prestado atención a su estudio ni se había abordado una visión de conjunto para valorar las peñas sacras como verdaderos monumentos de las culturas prehistóricas. Es un estudio que no es fácil de abordar y que hasta ahora se había limitado a perspectivas etnológicas y folclóricas o a algún aspecto o a algún tipo de peña determinado. Esta obra ha tenido la ambición de ofrecer una nueva visión de conjunto con una perspectiva amplia, tanto en los paralelos geográficos como para valorar las peñas sacras con los datos que nos ofrecen ciencias tan dispares como la Etnología, la Antropología, la Arqueología, la Mitología y la Historia Comparada de las Religiones, además de otros conocimientos especializados como Astronomía, Arqueoacústica, Sociología y Psicología. La información ofrecida, basada en el contraste y el complemento de unos datos con otros, permite una visión más científica y objetiva en un campo de estudios tan atractivo como difícil.

Junto a su interés científico, este estudio también es una insistente llamada de atención ante el grave riesgo de desaparición que corren estos verdaderos monumentos, muchos únicos, riesgo acelerado con la despoblación rural tras los cambios ocurridos desde el último tercio del siglo XX. Estas páginas se han escrito para estimular a todos, gallegos y foráneos, a recoger noticias sobre estas peñas sacras y a darlas a conocer con sus ritos y mitos ancestrales, -no los inventados o mistificados-, para contribuir entre todos a valorar un patrimonio cultural tan excepcional antes de que desaparezcan para siempre.

DE SUS ORÍGENES A SU CRISTIANIZACIÓN

La valoración inicial de las peñas sacras desde los anticuarios ilustrados y del Romanticismo se centraba en considerar que eran monumentos de los celtas, a los que se atribuían todos los restos anteriores a la Romanización. El avance de los estudios prehistóricos en la segunda mitad del siglo XIX permitió identificar las primeras culturas prehistóricas y, de forma paulatina, estas peñas sacras quedaron relegadas al olvido, ya que no se podían datar por su contexto arqueológico, pues sólo se conocían a través de tradiciones del folclore y, en consecuencia, dejaron de ser objetivo de los arqueólogos y su estudio quedó limitado al campo de la Etnología, la Antropología y el Folclore, como ha ocurrido a lo largo del siglo XX.

La datación de las peñas sacras es, por tanto, un tema crucial, pues además de su cronología depende su interpretación. En este campo apenas se había avanzado hasta el siglo XXI, cuando el estudio arqueológico de monumentos



146. Estratos míticos de las peñas sacras.

como el *Altar de Lácara* en Mérida o el *Canto de los Responsos* de Ulaca en Ávila hizo que se empezaran a valorar como monumentos arqueológicos, lo que hasta ese momento no ocurría y con ello se rompía un siglo de silencio e incomprensión.

El problema esencial que siempre han planteado las peñas sacras es saber qué antigüedad tienen, no tanto la peña en sí, sino el rito o el mito a ella asociado, pues el rito es anterior a la fecha en la que empezó a practicarse en una determinada peña, como advirtió Paul Sébillot en el menhir de *Loemariaker,* en Morbinhan.[1802] Esta idea esencial permite valorar la dimensión histórica de estos monumentos y explicar su origen y su cronología, pues muchas veces se confunde la fecha [reciente] en que se constata el rito con la datación [ancestral] del rito originario, que lógicamente es mucho más antigua. Esta datación raramente se establecía y, por lo general, se recurría a suponer que estas peñas sacras son «antiguas», «prehistóricas» o «celtas» sin datos objetivos que lo justificaran. En otros casos, para evitar entrar en este problema, las peñas sacras se consideran un elemento más del folclore sin abordar sus orígenes, que es lo que permite demostrar su origen prehistórico, hecho en el que radica su interés.

Para abordar el tema, al que ya hemos aludido repetidas veces, hay que tener en cuenta diversos hechos que enumeramos a continuación. 1) Las peñas sacras con sus ritos y sus mitos convertidos en leyendas de transmisión oral constituyen una tradición popular ancestral que ha llegado sorprendentemente hasta la actualidad en las áreas más retardatarias y conservadoras de la Península Ibérica. 2) Las peñas sacras documentan un proceso de «larga duración»,[1803] pues ningún elemento cultural ofrece mayor capacidad de perduración a lo largo del tiempo

[1802] Sébillot, 1904, 336.
[1803] Braudel, 1958.

que sus creencias ancestrales, tan simples, de carácter animista. 3) Estas características y ritos no pueden considerarse de origen cristiano, ni tampoco han sido traídos por la cultura islámica ni por suevos o visigodos ni tampoco pueden proceder del mundo romano, aunque puedan señalarse algunas coincidencias. En consecuencia, estas creencias con sus ritos y mitos remontan al substrato cultural de la *Hispania* prerromana. 4) Las peñas sacras reflejan en ocasiones creencias muy generalizadas por todo el mundo, pero sus ritos y mitos encuentran sus mayores semejanzas en la *Hispania Céltica* y en otras tierras atlánticas del occidente de Europa, lo que indica una afinidad en el plano del imaginario y de las creencias que trasluce una evidente afinidad etnocultural celta. 5) Estas creencias y ritos tienen gran capacidad de adaptación cuando llegan nuevas creencias y éstas pasan a ser predominantes, generalmente irradiadas desde ambientes urbanos. 6) El proceso de «larga duración» de las peñas sacras con sus ritos y mitos característicos ha podido sufrir cambios y evolucionar a lo largo del tiempo, como evidencia su «cristianización», por lo que es necesario diferenciar distintos «estratos» al abordar su cronología, pues no se trata de un conjunto uniforme, sino de un complejo ideológico y ritual formado a lo largo del tiempo a partir de creencias ancestrales de carácter animista.

Estos hechos permiten abordar la cronología de las peñas sacras con el apoyo del análisis de las cerca de 350 peñas comentadas en este trabajo y de los paralelos que ofrecen las 1500 peñas sacras hoy día identificadas en España y Portugal. Los resultados son novedosos y objetivos, pero están lejos de ser definitivos, por lo que deben considerarse como una hipótesis de trabajo que deberán precisar investigaciones futuras.

El avance en estos conocimientos permite ya diferenciar diversos «estratos» en el complejo de creencias, mitos y ritos «fosilizados» en las peñas sacras (fig. 146), lo que supone un avance de evidente interés. Las «peñas sacras» ofrecen elementos, más o menos evidentes, de ritos y creencias celto-lusitanas, que remontan hasta el substrato campaniforme protocelta, mientras que otros elementos son neolíticos, a los que también se han hecho algunas alusiones. Pero en esta «estratigrafía» mítica aún se pueden discernir, aunque ya con menos precisión, creencias y ritos que necesariamente deben ser anteriores, lo que lleva a retroceder su origen hasta el Paleolítico. Se trata, por lo tanto, de un verdadero proceso de «larga duración».

El substrato animista de origen paleolítico

Los ritos y las creencias que reflejan las «peñas sacras» proceden de un substrato religioso muy antiguo de origen animista, muy anterior a la religión celta indoeuropea a la que se suelen atribuir. Con el carácter numínico de las peñas sacras se deben incluir otras creencias relacionadas y sus ritos asociados, como las pareidolias y hierofanías, la metempsicosis y la creencia en el alma externada.

Quizás resulta sorprendente plantear que estas creencias remonten al Paleolítico, pero antes de aceptar o negar este hecho conviene recordar qué es una «peña sacra». La idea esencial de toda «peña sacra» responde a una creencia ancestral en un *numen* o espíritu que «vive» en la peña, la cual es su símbolo y su visualización material. Ese *numen* era una fuerza invisible desconocida, seguramente asociada a espíritus de ancestros, que actuaba como dueño y protector sobre su entorno y sobre quienes pasaban por él. Este *numen* es una concepción mítica claramente anterior a su transformación en una divinidad, como también es anterior a las religiones de las altas culturas, aunque adquiriría a lo largo del tiempo características cada vez más antropomorfas. Esta concepción de la «peña sacra» refleja creencias animistas ancestrales, características de pueblos primitivos que muy probablemente proceden del Paleolítico,[1804] según las cuales todos los seres de la naturaleza serían concebidos como seres dotados de vida, con espíritu o ánima, a los que habría que rendir culto por sus poderes sobrenaturales.

De este «substrato mítico» de creencias animistas parecen proceder igualmente las *pareidolias* y la interpretación de algunas alteraciones geológicas como huellas de seres míticos, normalmente considerados gigantes.[1805] Lo mismo cabe suponer de la idea del alma externada en la piedra que se arroja a una peña y de la concepción ordálica que suponen los ritos de propiciación y de adivinación, en los que muchas veces no se diferencia con claridad una de otra. Igualmente es muy primitiva la concepción de la peña sacra como un elemento individual, frente al concepto de «santuario», claramente diferente y posterior. También de este substrato debe proceder la metempsicosis, creencia en la transmigración de las almas documentada en la India y en la antigua Grecia[1806] y entre los galos según indica César (*BG* VI,14,5), creencia que, más o menos atenuada, ha perdurado tras la cristianización en Bretaña[1807] y en Galicia, por ejemplo, en San Andrés de Teixido[1808] y en creencias populares gallegas a las que se ha hecho alusión y que

---

[1804] Puente Ojea y Careaga, 2005.
[1805] Mayor, 2004; Bednarik, 2017.
[1806] Wels, 2007, 22.
[1807] Le Braz, 1902.
[1808] Maciñeira, 1921; Usero, 1992; Armada Pita, 1997; Alonso Romero, 2007a.

pasan casi desapercibidas,[1809] aunque son la continuidad de un proceso, ya señalado, de «larga duración». Asimismo, mitos y leyendas identifican la «peña sacra»/*numen* como un espíritu relacionado con las *ánimas de los ancestros*, cuya vida prosigue después de la muerte y con las que se puede comunicar por medio de determinados ritos en estas peñas sacras, que son su *sema* o símbolo visible. Esta asociación *numen*-ancestro pudiera ser igualmente de origen paleolítico, pero también es una creencia esencial en el Neolítico, con el que pudo haberse introducido.

A estas creencias se asociaban los correspondientes ritos mágicos para que esos númenes fueran propicios y su actuación favoreciera la vida humana. A estas creencias se asocia el rito ordálico de tirar una piedra o de hacer balancear una *peña abaladoira*, lo que supone una concepción religiosa muy primitiva, ya que no diferencia entre sacrificio/oración para pedir algo y el rito adivinatorio para conocer con antelación si se cumplirá ese deseo. Esta imprecisión y el propio carácter ordálico del rito responde a creencias «mágicas» proto-racionales y revelan una visión del mundo muy simple desde un punto de vista intelectual, que confirma un origen muy primitivo, como ratifican los paralelos etnoarqueológicos y míticos conocidos.

Del animismo también procede la creencia en el alma externada, propia de pueblos primitivos de todo el mundo. Es la creencia en que el alma puede salir del cuerpo y depositarse o esconderse en algún objeto, sea una piedra, una planta o un animal, lo que impide que sea herida y se le cause la muerte. Esa creencia se refleja en la piedra que se deposita como «sacrificio» en una peña sagrada (o en un túmulo, un *cairn* o un *amilladoiro* del mundo celta atlántico), para evitar los peligros que pudieran acecharla. Es una creencia mágica muy extendida que aparece en numerosos cuentos populares y leyendas de todo el mundo, por lo que ha atraído siempre la atención de antropólogos y de estudiosos de Historia de las Religiones,[1810] ya que corresponde a ese estadio religioso ancestral, cuyos orígenes proceden de creencias animistas de tipo chamánico, que deben remontar al Paleolítico y que se podrían relacionar con los guijarros pintados de la cueva de Mas d'Azil.[1811] Y también de raíces animistas del Paleolítico, que explican su gran extensión por todo el mundo, parece proceder el rito de *incubatio* para tener en sueños una revelación por medios mágicos que te comunique con el Otro Mundo, generalmente a través de los ancestros, y así conocer el futuro o el remedio para una curación.[1812]

[1809] Castroviejo, 1985, 35.

[1810] Thompson, *Motif-Index*, E 710; Frazer, 1951, 773 s., con ejemplos de todo el mundo, desde los más primitivos a tradiciones populares. Para este último aspecto, Pedrosa, 2012.

[1811] D'Errico, 1994.

[1812] Benozzo, s.a.

La estrecha relación de las «peñas sacras» con el animismo requiere abordar el carácter y el origen de estas creencias. El animismo ha sido, -y todavía es en la actualidad-, un tema discutido entre especialistas, entre otras razones porque es un fenómeno muy amplio y complejo,[1813] hacia el que ha aumentado el interés en su estudio estos últimos años al valorarse su importancia para comprender el origen del pensamiento racional del hombre. Se discute si el animismo es una forma ancestral de religión mantenida entre pueblos primitivos de todo el mundo o una religión con sus propias características, pero, en cualquier caso, muchos pueblos primitivos han conservado creencias animistas[1814] que representan una etapa anterior al desarrollo de religiones más estructuradas, aunque en muchas ocasiones este animismo primitivo ha sobrevivido, como ocurre en las «peñas sacras». Por ello, Mircea Eliade consideró que el animismo es la matriz de la mayor parte -si no de todas- las religiones.[1815]

El concepto de animismo procede de Edward B. Taylor, quien, en su conocida obra *Primitive Culture* (1871), lo definió como *the general doctrine of souls and other spiritual beings in general* («la doctrina general de las almas y otros seres espirituales en general»).[1816] El animismo era para Taylor la forma más primitiva de religión, entendida como el modo de relacionarse los hombres con los seres sobrenaturales, que se habría originado al suponer que existían espíritus, como evidenciaban el recuerdo de los muertos, en especial de los padres, los sueños y las apariciones. Estas creencias habrían evolucionado hasta la concepción de númenes y dioses cada vez más poderosos: *the idea of souls, demons, deities, and any other classes of spiritual beings, are conceptions of similar nature, throughout the conceptions of souls being the original ones of the series* («la idea de ánimas, demonios, deidades y cualquier otra clase de seres espirituales son concepciones de naturaleza similar, aunque el concepto de ánima es el original de la serie). Lo mismo que Eliade, diversos investigadores han defendido que el animismo es el origen de las restantes creencias religiosas, lo que supone una visión evolucionista hasta alcanzar la plena racionalidad científica,[1817] pues el pensamiento mágico de la humanidad remonta a tiempos muy remotos, ya que el hombre no tenía capacidad para establecer relaciones de causa-efecto de modo lógico, como nos ocurre en la infancia. Ya James G. Frazer, en su conocida obra *The Golden Bough* (1906–1915), consideró que

---

1813 Tylor, 1871; Borchert, 1900; Bird-David, 1999; Stringer, 1999; Käser, 2004; Puente Ojea y Careaga, 2005; Harvey, 2005; *id*., 2014; Hornborg, 2006; Ihle, 2009; etc.

1814 Hicks, 2010, 359.

1815 Eliade, 1954.

1816 Bird-David, 1999.

1817 Borchert, 1900; Ihle, 2009.

la magia suponía una pseudociencia, probablemente de extensión universal, pues es un sistema de creencias anterior a la religión, aunque se ha mantenido en muchas culturas hasta tiempos actuales, como ocurre con el animismo. Las creencias animistas coexisten con la creencia en *númenes* y espíritus de los antepasados e incluso en mitos sobre dioses creadores y suponen la capacidad de comunicarse con esos seres sobrenaturales por medios mágicos para evitar males y obtener bienes, curar enfermedades y conocer y propiciar el futuro, pero es característica la ausencia de ritos de adoración a un ser sobrenatural, como ocurre en las peñas sacras, en las que se depositan ofrendas e incluso se reza, seguramente por influjo del cristianismo, pero sin que se constaten verdaderos signos de adoración.

También el filósofo Robert Marett planteó una teoría «preanimista», en la que denominó *mana* a una fuerza imprecisa, un germen que daría lugar en el futuro a la aparición de las religiones.[1818] El hecho de que una piedra fuera considerada sagrada lo determinó algo íntimamente ligado a la vinculación ancestral del ser humano con el mundo del entorno natural en el que vivía y que le hacía percibir, sin conciencia racional, que algunos de los objetos que le rodeaban, ya fueran seres vivos como las plantas y los animales o seres inorgánicos como las piedras o los minerales, emitían una fuerza imprecisa, una facultad extraordinaria que emanaba del interior de su propia naturaleza. Con la evolución de la capacidad mental del ser humano surgió la idea de que ese *maná*, esa fuerza indeterminada, era un ser vivo invisible y se le llamó espíritu; es decir, una representación intelectual de la que surgirían los dioses en una etapa más avanzada de la historia humana, a la que se concibió como seres humanos sobrenaturales y eternos regidores del mundo. Sin embargo, antes de descubrirlos, el ser humano ya había sido consciente de los efectos que producía la naturaleza circundante, pero no había pensado todavía en la existencia de una esencia divina autora de «las causas de las cosas». Y cuando empezó a razonar que había fenómenos naturales de los que él no era responsable intuyó la existencia de otros seres, que, aunque invisibles, poseían poderes para controlar el tiempo atmosférico, las enfermedades y la vida y la muerte de todos los seres vivos. Y a partir de entonces nació la necesidad de recurrir a su ayuda para solucionar todo lo que estuviera fuera de la capacidad

---

[1818] Marett, 1914. En 1992, el científico J. L. Kirschvink (Kirschvink *et al*., 1992), demostró que en el cerebro humano existen cristales de magnetita. Este descubrimiento planteó la necesidad de ver la repercusión de los campos electromagnéticos en el ser humano, así como en su sentido de orientación y su interacción con los campos magnéticos de la Tierra. Ya en los años setenta del siglo pasado, un grupo de investigadores del Dragon Project había demostrado que algunos megalitos del condado de Oxford emitían corrientes electromagnéticas y ultrasónicas que variaban según la época del año (Robins, 1985) y también se ha señalado la existencia de anomalías magnéticas en algunas peñas con cubetas o *pías* (Mathieu, s.a.).

humana. Así se mantuvo la creencia en el espíritu que habita en el interior de los árboles sagrados, como el roble, o en las numerosas peñas sagradas que aún mantienen tradiciones en las que, aunque cristianizadas, pervive su ancestral vinculación animista, tanto en Galicia como en otros lugares de Europa. Piedras dotadas de extraordinarias virtudes para curar enfermedades, favorecer la fertilidad e incluso mudar las condiciones atmosféricas. Por poner solamente un ejemplo de los varios que aún perviven en Galicia, recordemos la devoción tradicional a la *Virxe da Barca*, en Muxía y a otras piedras relacionadas con su culto. Por lo tanto, era ese «espíritu pétreo» el que confería virtudes milagrosas al que tocara la supuesta huella de una divinidad grabada sobre la roca o pusiera su pie en ella o utilizara el agua de la lluvia que pudiera encontrarse en su interior. Porque esa huella era la marca visual de su existencia real, invisible en las primeras etapas de su historia, cuando aún no había sido descubierta la existencia de su autor como espíritu pétreo, pero perfectamente perceptible e interpretada a raíz del descubrimiento de los dioses antropomorfos, es decir, sus autores. Y con su atribución a diferentes divinidades primero paganas y después cristianas, se contribuyó a la pervivencia de su culto ancestral.

El animismo supone que todos los seres poseen espíritu, por lo que, como hemos indicado, incluía tanto los seres animados como animales y plantas, en especial algunos árboles, como los inanimados, sean peñas, montes, fuentes y manantiales, lagos y corrientes de agua, cuevas y abrigos, el mar, los vados y collados, etc., los fenómenos meteorológicos, como el viento, la lluvia o el arco iris, además del cielo y los astros, como el Sol, la Luna, Venus, Marte, la mayoría de las constelaciones y, en especial, elementos naturales extraordinarios, como rocas cuyas formas extrañas no podían explicar con sus conocimientos. Estos y otros muchos elementos que el hombre actual considera naturales, pues son conocidos y explicados por medios científicos y por relaciones de causa-efecto, no podían ser comprendidos racionalmente por el hombre primitivo, que sólo los podía explicar de forma «mágica» o «sobrenatural», lo mismo que el fuego y la mayor parte de los hechos y circunstancias vitales, algunos tan trascendentales como el nacimiento y la muerte, la salud, la enfermedad y la suerte y cualquier proceso de origen desconocido, que atribuía a seres vivos dotados de su propio *numen*, que, en consecuencia, podían actuar sobre los seres humanos. Esta riqueza numínica del «paisaje sacro» sería más habitual de lo que se piensa. Mircea Eliade señaló cómo en Nueva Caledonia «hay entre la maleza innumerables rocas y piedras horadadas que tienen un significado especial. Aquel agujero es propicio para buscar la lluvia, este otro es la morada de un tótem, en el de más allá ronda el espíritu vengativo de un hombre asesinado. Todo el paisaje está así animado, sus más pequeños detalles tienen significación, la naturaleza está cargada

de historia humana». Estos alejados paralelos permiten comprender que las peñas sacras proceden de una tradición animista ancestral, cuando el hombre, con un conocimiento racional incipiente, apenas diferenciaría seres animados e inanimados, lo que ilustra el debatido problema del origen de la religión humana asociado al desarrollo del cerebro. Los «númenes» identificados con las peñas sacras serían la primera «explicación racional» de lo que el hombre todavía no era capaz de entender, pues «explicaban» hechos o fuerzas observadas en la naturaleza entonces sólo comprensibles con una visión del mundo «sobrenatural» o «mágica», que ha perdurado hasta nuestros días. Por ello, aunque el origen de estas tradiciones animistas no se puede datar con seguridad, se remontan a fechas muy remotas del Paleolítico, aunque han perdurado en la religión popular casi hasta la actualidad, pues la simplicidad de estas creencias y ritos animistas se adapta a los cambios culturales. El animismo supone creer que el mundo está lleno de seres con vida, entre los que estamos los seres humanos.

El animismo supone creer que el mundo está lleno de seres con vida, entre los que estamos los seres humanos, que vivimos relacionados con los demás, ya que esos entes o *númenes* que nos rodean tienen capacidad de interactuar sobre nuestra propia vida. Esta concepción animista ofrecía una explicación «mágica» del mundo que entrañaba un avance al permitir «comprender» hechos que el hombre primitivo no podía explicar por falta de suficiente capacidad de raciocinio en un estadio inicial del conocimiento, por lo que el animismo puede considerarse una primera cosmovisión humana, de la que procedería la religión, claramente antes de que se desarrollara el concepto de divinidad, que supone un estadio posterior, propio de religiones más complejas y evolucionadas. Como se ha señalado, los mecanismos cognitivos para explicar hechos predisponen a creer en fuerzas invisibles que controlan los resultados que no se puede prever.[1819] Este proceso de racionalización inicial en la concepción animista del mundo que suponía que existían seres o númenes que actúan sobre el hombre se debe asociar a la aparición de los primeros mitos para explicarlos y a los primeros ritos dirigidos a propiciar o neutralizar esas interacciones por medios no racionales, que cabe definir como *magia*. Por tanto, a pesar de ser un tema muy debatido, el animismo representa el primer estadio de la religión y de los ritos humanos antes de la aparición de religiones más evolucionadas, pues la religión es un producto de la cultura humana.[1820]

[1819] Singh, 2018, 7, fig. 2.

[1820] Pettazzoni, 1959; AA.VV., 1969; Nanini, 2003.

Se discute si el animismo es una creencia religiosa muy extendida[1821] o una visión del mundo en mitologías de culturas muy diversas.[1822] En cualquier caso, como se ha indicado, las creencias animistas están muy extendidas por pueblos primitivos de toda la tierra, lo que ratifica su antigüedad y, aunque desde el siglo XIX se discute su origen, se consideran, junto al chamanismo,[1823] las creencias más antiguas de la Humanidad. En efecto, en su estadio inicial, el animismo supone una interpretación del mundo en la que el hombre todavía no sabía distinguir entre seres animados e inanimados, sean visibles o invisibles, por lo que teóricamente corresponde a una fase inicial del conocimiento racional del mundo. De ahí su enorme interés, pues estas creencias atraen poderosamente al hombre actual, ya que remontan al inicio del pensamiento y de la religión humana, cuando el *Homo sapiens* u Hombre Moderno comenzó a explicar por medios míticos y mágicos lo que no podía explicar de otro modo con sus limitados conocimientos.

Es un proceso complejo en el desarrollo inicial de la razón que caracteriza al *Homo sapiens*, paralelo a la aparición y desarrollo del lenguaje, de las primeras narraciones míticas y de los primeros sistemas simbólico-artísticos. El animismo surge al evolucionar la capacidad intelectual del hombre gracias al desarrollo interaccionado de la memoria selectiva, de la cognición causal al empezar a comprender la relación causa-efecto[1824] y de la capacidad simbólica que permite un pensamiento abstracto y crear símbolos y asociar ideas. Estos avances suponen un conocimiento más racional asociado a la aparición del lenguaje articulado[1825] y de la imaginación humana, como evidencian los primeros símbolos icónicos capaces de representar objetos y conceptos, entre los que se incluirían el arte[1826] y los primeros conocimientos astronómicos.[1827] Estos avances constituyen el paso previo a la aparición de la religión[1828] y de los primeros mitos que intentaban explicar, todavía con una «racionalidad» muy primitiva, una visión inicial del mundo, de la muerte y de la vida humana en esas primeras fases de evolución de las

---

1821 Leeming *et al*., 2009, 42; Harvey, 2005, 6.
1822 Singh, 2018.
1823 Eliade, 1954, 149; Mithen, 1996; Geertz, 2013; Fernández Malde, 2013.
1824 Sperber y Hirschfeld, 1999; Barrett, 2015; Coolidge y Wynn, 2009; Cosmides y Tooby, 2013; Tomasello, 2014; Stuart-Fox, 2015; etc.
1825 Pinker, 2010; Bustamante Díaz, 2013.
1826 Henshilwood y D'Errico, eds., 1984; Lewis-Williams, 2002; Hodgson y Helvenston, 2006; Helvenston y Hodgson, 2010; Bustamante Díaz, 2013; etc.
1827 Marshack, 1972; Bustamante Díaz, 2013; *id*., 2018.
1828 Mithen, 1996; Boyer, 1999; *id.,* 2001; Barrett, 2000; *id.,* 2011; Geertz, 2013; Lieberoth, 2013; Fuentes, 2014; Peoples *et al*., 2016.

creencias religiosas,[1829] que, a su vez, estarían asociadas a un creciente dominio del medio ambiente, a continuas innovaciones económicas y sociales y a una creciente capacidad de planificación.

Las creencias numínicas que reflejan las peñas sacras proceden de ese estadio inicial de racionalización en la evolución de la mente humana, según un proceso teórico en el que estos *numina* o *númenes* serían la primera «explicación prerracional» de fenómenos, hechos y fuerzas observadas por el hombre que éste no era todavía capaz de entender de otro modo. El animismo «explica» dichos fenómenos al hombre antes de alcanzar un conocimiento plenamente racional, por lo que era una primera interpretación del mundo para la que se recurría a concebir esos espíritus o *numina* como fuerzas «sobrenaturales» o «mágicas». Estas creencias animistas de los primeros ritos y mitos humanos, por su simplicidad, quedaron profundamente arraigadas en el imaginario y la cosmovisión del hombre, hecho que ha favorecido su continuidad, su adaptación a los cambios culturales ocurridos a lo largo del tiempo y su perduración en religiones posteriores, que explican su integración en la religión celta prerromana y en el cristianismo hasta la actualidad. En consecuencia, las «peñas sacras» documentan ideas ancestrales en la muy larga gestación de la religión popular, de la mentalidad y del mundo simbólico de las poblaciones prerromanas de la *Hispania Céltica* y de la Europa Atlántica en general, que en Galicia han perdurado prácticamente hasta la actualidad.

El estrato neolítico

Junto a estas creencias animistas, cuyo origen remontaría al Paleolítico, un estrato mítico posterior se reflejaría en la frecuente asociación de la peña a un *numen* de carácter femenino, que, sin excluir su posible origen paleolítico, es una figura mítica característica del Neolítico. Este *numen* femenino de la peña se identifica con la gran Diosa Madre que responde a las preocupaciones esenciales de la vida, como la salud, el matrimonio, la maternidad y la muerte, asociadas a claras connotaciones mágicas.

Es una figura de la mitología popular que puede aparecer como «Moura», como «Hilandera» o como «Vieja», ésta frecuente en Galicia, aunque también se identifica con la diosa *Mari* del País Vasco. Es una Diosa Pastora, pues lleva un

[1829] En estos años se ha planteado la importancia que ofrecen las *pareidolias, apofenias* (asociar datos que carecen de sentido) y *hierofanías* (visión de una presencia 'divina'), fenómenos psicológicos del hombre en todas las épocas, culturas y lugares, para explicar el origen del animismo, de la mitología y de la religión (Bustamante Diaz, 2018).

rebaño, es una Diosa Madre, pues aparece acompañada de un hijo, y es una Diosa Hilandera, pues lleva un huso o devanadera para tejer el destino de los humanos, por lo que es también la Diosa del Destino y de la Muerte, lo que la relaciona con las *Moirai* de la mitología griega, las *Parcae* de la romana y las *Nornir* de la germánica, tradición atestiguada en la *Peña de la Jilandera* de Garrovillas, Cáceres; en *La Peña Gorda* de Salamanca[1830] y en tantas *mouras* asociadas a husos y ruecas. Esta figura mítica se documenta por todas las tierras atlánticas, desde Portugal[1831] y Galicia[1832] al País Vasco y hasta Bretaña[1833] y las Islas Británicas. Se ha identificado con la *Cailleach Bhéara*, «La Madre Anciana» o Gran Diosa de Irlanda.[1834] Es una Diosa Madre Primigenia, que los celtas de Irlanda y Escocia consideraban que había creado a los seres de la tierra tirando piedras hacia delante,[1835] como en el mito griego de Deucalión, hijo de Prometeo, al que el oráculo de Delfos aconsejó tirar piedras por encima de los hombros para repoblar el mundo, piedras que eran los huesos de Gea, la «Tierra», la Madre Primordial, lo que pudiera ser una perduración de creencias animistas anteriores.

Esta diosa, al cristianizarse, suele identificarse con la Virgen María y más raramente, con alguna santa muy concreta, como Santa Marina.[1836] La identificación de este *numen* con la peña sacra explica el origen de las numerosas advocaciones en España de la «Virgen de la Peña»,[1837] también popular en Portugal, como Nossa Sra. do Barrocal, da Lapa, da Pedra, da Peneda, da Penha, da Rocha,[1838] etc. Esta diosa de la peña y la montaña en el País Vasco es la diosa *Mari,* que se desposa con D. Diego López I y da lugar a la dinastía de los López de Haro, Señores de Vizcaya, *hierogamia* o matrimonio sagrado semejante al documentado en la *Virgen da Eirita*, en A Coruña. También es la Diosa Madre epónima de Irlanda, *Ériu*, que se desposó con *Mac Gréinne*, «Hijo del Sol» y nieto de *Dagda* en la mitología gaélica,[1839] leyendas que, como otras semejantes, reflejan el carácter femenino del *numen* de la piedra sacra.

[1830] Consultado el 21.3.2020, de https://www.panibericana.com/2017/07/04/pena-gorda-rutas-salamanca/.
[1831] Santos, 2013, 5.
[1832] Alonso Romero, 1995, *id*. 1998.
[1833] Guénin, 1936, 344.
[1834] Hull, 1927; Davidson, 1993, 111; Ó Hogáin, 1990, 67; Alberro, 2006, 21 s.
[1835] Monaghan, 2004, 103.
[1836] Quintía Pereira, 2017.
[1837] Consultado el 19.3.2020, de https://es.wikipedia.org/wiki/Virgen_de_la_Pe%C3%B1a. Para Aragón, véase Roma, 2017, 266 s.
[1838] Chaves, 1917, 64.
[1839] Rolleston, 1991, 132.

147 A. *Pena Furada,* Coirós, A Coruña, con el bajorrelieve de una diosa desnuda y un posible altar o *lacus* en su parte superior.

Estas creencias pueden relacionarse con la asociación de una peña sacra a otra en forma de seta documentada en Tracia y que también encontramos en la *Peña de la Seta* de Los Barruecos, cuya forma fálica se relacionaría con la penetración de los rayos solares en la cueva a modo de *hierogamia,* en la que el Dios-Sol fecunda a la Diosa Tierra, mitos que se asociarían al consumo de la *Amanita muscaria* como alucinógeno para lograr el éxtasis, como ocurría en Tracia.[1840] Esta diosa también aparece como «Diosa Lechuza» o «Diosa de la Noche», la divinidad del mundo de los muertos, documentada en el Neolítico de Grecia y de los Balcanes,[1841] que llegó al occidente Atlántico, donde pasó a ser la Gran Diosa Megalítica o «Diosa de los Ojos».[1842] Son los ojos de lechuza que vemos en pareidolias y que son característicos de los «ídolos oculados» del Alentejo y de Extremadura. Esta iconografía, como lenguaje gráfico, confirma la relación de esta divinidad con la cultura megalítica desde un momento avanzado del V

[1840] Ruck, 2015; Kiotsekoglou, 2015, 42 s.
[1841] Hansen, 2007, II, lám. 108,8; Merlini, 2017, 99.
[1842] Crawford, 1957; Monteagudo, 2003, 41; Almagro-Gorbea *et al*., 2020b, 163 s.

Fundación L. Monteagudo

milenio a.C., hasta que, a partir del Campaniforme, a mediados del III milenio a.C., esta Diosa Madre parece haber sido desplazada por dioses masculinos de carácter solar y guerrero, si bien debió mantener su preeminencia en áreas esenciales de la religión popular y, en especial, del área más propia de la mujer, como la procreación, la salud y la otra vida.[1843]

También confirmaría el carácter femenino de este numen la *Pena Furada* de Coirós, A Coruña, con *lacus* o altar en la parte superior y una figura femenina en bajo relieve con el sexo muy resaltado en su cara más visible (fig. 147A), figura con la que se podrían relacionar las pareidolias de peñas con vulvas del Monte Pindo (fig. 147B). Estas figuras se relacionan con la *Sheela na gigs*, en irlandés *Síle na gcíoch*, una mujer desnuda con la vulva exagerada, que se considera de carácter apotropaico y que aparece representada en iglesias y otros monumentos de Irlanda, pero también de Gran Bretaña, tradición iconográfica que igualmente perduró en Galicia hasta el románico.[1844]

La Arqueología parece confirmar esta evolución mítica. Algunos yacimientos asociados a peñas sacras ofrecen indicios de su frecuentación desde época neolítica, como Chao Samartín y Peña Tú, en Asturias, la *Peña Gorda*, en Salamanca,[1845] el *Penedo Gordo* o *Penedo da Moura*,[1846] en Vilardevós, Ourense, cronología que confirmaría que la llegada de estas creencias y ritos es anterior al Calcolítico. Igualmente, la *Pedra dels Sacrificis* de Savassona, en Vich, Barcelona, que parece ser un altar de tipo «Lácara», tiene en su base un yacimiento datado desde el Neolítico Final/Calcolítico hasta la Edad del Hierro y en él apareció una tumba fechada hacia el 2350 a.C.[1847] Otro posible altar rupestre, el citado de Peña Tú,[1848] también parece de fecha precampaniforme, pues domina la necrópolis tumular megalítica de la Sierra Plana de la Borbolla, datada en el Neolítico Final y el Calcolítico; además, tiene grabada una estela y un puñal campaniformes,[1849] que aseguran su uso en ese periodo. Igualmente, en Los Barruecos, Malpartida de Cáceres, Extremadura, hay un yacimiento del

---

[1843] Baring y Cashford, 1991.

[1844] Para la *Pena Furada*, Fernández Malde, 2013; para las peñas-vulva del Monte Pindo, Erias Martínez, 2014, a quien agradecemos esta información. Sobre la *Sheela na gigs*, Roberts y MacMahon, 2001.

[1845] Se han encontrado hachas de piedra, buriles, piedras de moler y puntas de flecha que podrían ser del Neolítico (4000 aC) o Calcolítico, además de materiales de la Edad del Bronce y del Hierro; consultado el 6.11.2019, de https://www.panibericana.com/2017/07/04/pena-gorda-rutas-salamanca/.

[1846] B. Comendador, consultado el 6.11.2019, de https://www.farodevigo.es/portada-ourense/2019/03/30/descubren-indicios-ocupacion-prehistorica/2078472.html.

[1847] Muñoz, 1971.

[1848] Hernández Pacheco *et al*., 1914; Arias, 1990, 42 s.; Blas Cortina, 2010.

[1849] Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila, 2000, 432.

147 B. Peñas con pareidolias de vulvas del Monte Pindo (Erias, 2014: 739; fotos: Laura Caamaño)

Neolítico Antiguo datado por una fecha de C-14 en el 5210-4800 a.C.,[1850] aunque su uso parece haber proseguido hasta el Campaniforme,[1851] lo que plantea que las peñas sacras de ese lugar podrían datarse desde el 5000 a.C. Es una fecha muy antigua y, aunque la asociación a las peñas sacras situadas en su proximidad no puede considerase del todo segura, en principio confirma la cronología neolítica de los cultos y ritos asociados a esas peñas sacras, aunque generalmente las peñas sacras asociadas a covachas con pinturas, grabados y cubetas se suelen datar en el Calcolítico e incluso en la Edad del Bronce, ya a partir del III milenio a.C.[1852]

Del estrato campaniforme protocelta atlántico al lusitano-galaico

Es habitual en Galicia que estas peñas y sus ritos y mitos se consideren «celtas», generalmente de manera genérica e imprecisa, como ocurre con otras tradiciones ancestrales de las tierras gallegas. Estas creencias, evidentemente, son de origen prerromano, por lo que no se puede considerar falso suponerlas celtas, pero tampoco parece del todo acertado, ya que es una simplificación de una realidad más compleja. Las creencias asociadas a las peñas sacras responden a concepciones ancestrales que, en algunos casos, proceden de la religión megalítica e incluso, muy probablemente, de concepciones paleolíticas, como hemos señalado, pero estas concepciones pasaron a la religión celta en un proceso de «larga duración», como siglos después se cristianizaron. Es interesante a este respecto recordar que diversos autores han señalado la existencia de cultos naturalistas identificables con el animismo entre los celtas,[1853] e incluso rasgos de totemismo,[1854] aunque Guyonvarc'h negara que la magia celta tuviera relación con elementos chamánicos,[1855] discusión a la que las peñas sacras arrojan una interesante luz.

Por otra parte, hay que tener en cuenta la diferenciación etnocultural entre celtas, galaicos y lusitanos en la Antigüedad, diferencias que suponen una dificultad añadida, aunque todos ellos formaban parte de la *Hispania Céltica* desde una perspectiva etnocultural, basada en su etnogénesis, que es la huella identificativa de cualquier población, que incluye desde la cultura material a la organización socioeconómica y política además de la lengua, las creencias y la genética. Por

---

1850 Cerrillo Cuenca *et al.,* 2002.
1851 Sauceda, 1992; González Cordero, 1993; Cerrillo Cuenca, 2006.
1852 Correia Santos, 2013; *id*. 2015; Ramos Rubio y San Macario, s.a.; Ramos *et al*., 2014.
1853 De Vries, 1975, 191 s.
1854 Birkhan, 1997, 877 s.
1855 Guyonvarc'h, 1997, 219 s.

ello, a pesar de que existen evidentes diferencias entre la zona meridional de Galicia, más lusitana, y la septentrional, más celtizada y más afín a los pueblos celtas del área cantábrica, toda Galicia formó parte de la *Hispania Céltica* y, en ese sentido, sus poblaciones pueden considerarse celtas, pues proceden del substrato cultural protocelta de origen campaniforme de las áreas atlánticas,[1856] substrato al que pertenecían los lusitanos, que hay que distinguir de los celtíberos y pueblos relacionados, originarios de la Cultura de los Campos de Urnas, que habitaban las áreas más orientales de la *Hispania Céltica*. En este sentido, es adecuado considerar que los ritos y mitos que ofrecen las peñas sacras son característicos del mundo celta atlántico, pues, con las salvedades señaladas, muchos de los ritos y creencias relacionados con las peñas sacras confirman este hecho incuestionable.

Por ejemplo, es plenamente celta la concepción del Otro Mundo que revelan las peñas sacras, pues las ánimas de los ancestros viven después de la muerte y se puede comunicar con los espíritus de los antepasados muertos por medio de determinados ritos, tradición que en Galicia ha perdurado hasta la actualidad. Ese mundo mítico celta que refleja la palabra «*moura*»/«*mouro*», tan relacionada con estas peñas sacras en el imaginario popular, ya se ha dicho que es una homofonía con la palabra celta, *mahr* o **mrwos*,[1857] que significa «espíritu» y «muerto», derivada del indoeuropeo **mr-twos*, como la palabra latina *mortuus*, que significa «muerto». Con estas creencias se podrían relacionar las camas pétreas como eco de ritos de *incubatio* para comunicar en sueños mágicos con el Otro Mundo a través de los ancestros, rito característico de los celtas, aunque su origen parece ser paleolítico.[1858]

También es característica de la cosmología y del ritual indoeuropeo la concepción axial y onfálica de las peñas, que igualmente refleja su ubicación topoastronómica y que revela la creencia de que en ese punto se unían cielo, tierra e infiernos. En la peña, como punto onfálico, reside el *numen loci,* identificado con una divinidad celta ancestral, de carácter ctónico, que probablemente puede equipararse al dios celta *Dagda-Dispater*[1859] o a *Lug-Mercurio*,[1860] según confirma el menhir bretón de Kervadel (fig. 148). Para los celtas, la peña sacra sería la materialización visible de dicho *daimon*, *numen loci* o *Genius* del lugar*,* que tenía una función tutelar del territorio y de sus

---

[1856] Almagro-Gorbea, 2014.
[1857] Alonso Romero, 1998, 12.
[1858] Dorati, 2000: 709-710; Vandenberg, 2007: 8; Benozzo, s.a.
[1859] Birkhan, 1997, 549, que se basa en César (*b.G.* VI,18).
[1860] De Vries, 1988, 48 s.; Le Roux, 1962; Le Roux y Guyonvarc'h, 1990, 84 s.; García Fernández-Albalat, 1999, 204 s.

habitantes, por lo que es un claro precedente del dios *Teutates*, el principal dios del panteón celta de la Edad del Hierro, pues era el Dios Fundador, y, como tal, el Patrono y Protector de la población y de su territorio.[1861]

Parece lógico suponer que la llegada de gentes celtas con nuevas concepciones de origen indoeuropeo debió de reflejarse igualmente en la tendencia hacia una divinidad solar y en nuevos ritos de sacrificio, propiciatorios y de adivinación, así como probablemente en los ritos de entronización y en el uso de tronos a partir de la Edad del Hierro y lo mismo cabe suponer de las barcas de piedra y sus mitos, sin duda relacionados con las navegaciones atlánticas atestiguadas a partir del Campaniforme. La mayoría de estas tradiciones reflejan creencias indoeuropeas muy primitivas, que se debieron generalizar sobre las tradiciones anteriores del mundo megalítico y sobre las ancestrales creencias animistas originarias del Paleolítico, que serían progresivamente integradas en las creencias y ritos de la religión celta más popular, como debió ocurrir siglos después con la llegada del cristianismo.

Repetidas veces se ha indicado que los ritos asociados a las peñas y sus características topoastronómicas reflejan el calendario celta, como se ha comprobado igualmente en Extremadura y en Portugal,[1862] donde de 19 celebraciones de fecha conocida asociadas a peñas sacras, 9 coinciden con la festividad de San Juan, el 24 de junio,[1863] una fiesta muy popular en todo el mundo celta. Es evidente que el calendario celta se perpetuó en el calendario agrario popular, centrado en los solsticios y equinoccios y en las importantes «fiestas intermedias», celebradas 40 días después de equinoccios y solsticios. Este calendario ha perdurado en fiestas cristianas tan populares[1864] como La Candelaria-*Imbolc* el 1/2 de febrero, *Beltaine* es el 1 de mayo, Santiago, San Lorenzo, la Asunción y San Roque, que en muchos pueblos es la fiesta principal tras la cosecha, coinciden con *Lugnasad* hacia 1 de agosto, y el 1 de noviembre día de Todos los Santos, víspera del día de Difuntos, que como es bien sabido, procede de la fiesta celta de *Samain.* Y la misma mentalidad reflejan las peñas con petroglifos de Galicia de tipo solar y calendárico,[1865] como la *Laxe das Rodas*, en Muros, A Coruña,[1866] que se han fechado en el Calcolítico y en la Edad del Bronce.

1861 Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011.
1862 Santos, 2013, 9-10.
1863 Moya, 2020, 462 s., fig. 259.
1864 Torres, 2007, 541 s.; *id*., 2011, 541 s.; Moya, 2012, 105 s.
1865 Monteagudo, 1996; García Quintela y Santos Estévez, 2000; Vázquez Martínez *et al.,* 2018, 70-73.
1866 Alonso Romero, 1981.

148. Menhir de Kervadal (Finistère, Bretaña), con una imagen de *Lug-Mercurio* según una postal antigua.

Fundación L. Monteagudo

Otro rito bien documentado en el mundo celta es el de tirar una piedra a la peña, a un *cairn* o *carneiro* o a un *amilladouro*, relacionados con creencias funerarias. El uso de piedras para adivinar, generalmente tres, se documenta en la antigua Grecia y entre pueblos itálicos y germanos, pero más evidente por su singularidad es la tradición del alma externada en las expediciones guerreras, que se documenta en el mundo celta atlántico, desde el *Carn Loca* en Irlanda, como refiere el poema épico *de* «La Destrucción de la Residencia de *Da Derga*»,[1867]a la tradición de los *moledros* del Cabo de San Vicente,[1868] en Portugal. Y del mismo modo se podrían seguir enumerando todos los ejemplos recogidos en esta obra a modo de recapitulación, pero basta remitirse a lo comentado en cada capítulo.

Sin embargo, a modo de conclusión, sí que hay que valorar que la dispersión de las peñas sacras coincide con la *Hispania Céltica* y, más en concreto, con los elementos más significativos del substrato cultural lusitano. Este hecho confirma la pertenencia al mismo sistema cultural, que se refleja en las inscripciones en lengua lusitana,[1869] los antropónimos[1870] y divinidades lusitanas,[1871] las «saunas castreñas»[1872] y las estelas «de guerrero», originarias del Campaniforme,[1873] cuya última manifestación son los «guerreros lusitano-galaicos».[1874] Esta coincidencia de las «peñas sacras» y sus ritos con la *Hispania Céltica* refleja un substrato cultural del Bronce Atlántico que remonta al Campaniforme,[1875] sin excluir la pervivencia de tradiciones anteriores originarias del mundo megalítico e incluso del Paleolítico. En todo caso, estos ritos y creencias asociados a las peñas sacras pasaron a formar parte de la *Hispania Céltica,* aunque son claramente anteriores a la expansión hacia occidente de los Celtíberos, que proceden de la Cultura de los Campos de Urnas[1876] y que se expandieron sobre las áreas del substrato protocelta atlántico ocupadas por los pueblos Vettones, Lusitanos y Galaicos de la Edad del Hierro.

1867 West, 1999. Para la traducción, Eliot y Stokes 1910.
1868 Vasconcellos, 1905, 205 s.; Morais, 2008, 38-39.
1869 Untermann, 1997, *passim*; recientemente, Vallejo, 2013.
1870 Untermann, 1965, 19, mapas 4, 18, 26, 33-36, 54, 61, 66, 73, 77, 82, 84, 86; Albertos, 1976, 57-86; *id.*, 1983, 869 s.; Vallejo, 2005, 2005 a.
1871 García Fernández-Albalat, 1999; Prósper, 2002; Olivares, 2002, *passim*.
1872 Almagro-Gorbea y Álvarez Sanchís, 1993; Silva, 2007; García Quintela, 2016.
1873 Almagro-Gorbea, 2014, 185, fig. 1.
1874 Silva, 2007, 419 s., láms. 120 s.; Schattner, ed., 2003.
1875 Almagro-Gorbea, 2014.
1876 Ruiz Zapatero y Lorrio, 1999.

La cristianización

La fase final de la historia de «longue durée» de las peñas sacras corresponde a la cristianización, que representa los 1500 últimos años en la larga vida de estas creencias y ritos. Las peñas sacras han llegado hasta la actualidad en tradiciones más o menos cristianizadas, lo que ha permitido la conservación de esa continuidad ritual que procede de la Prehistoria, en un impresionante proceso de «larga duración» repetidas veces señalado, que hemos procurado documentar por su interés, pero que tanto dificultaba su datación, por lo que algunos negaban de hecho su valor histórico. Esa continuidad de los ritos paganos prerromanos coexistiendo con las prácticas cristianas ha permitido que estas tradiciones pervivieran, casi sin alteración, en el medio rural, en especial en las áreas más montañosas y aisladas, hasta los grandes cambios de la segunda mitad del siglo XX que, al destruir su ancestral sistema cultural, han acarreado de manera indirecta su desaparición.

La cristianización de estos monumentos supone, en primer lugar, que las peñas sacras se han utilizado en época romana. Lo testimonian las inscripciones asociadas a algunas peñas y lo confirma el santuario de Panóias, en Vila Real, Portugal, que puede considerarse un santuario rupestre prerromano a los *numina Lapitearum*[1877]o *numina* locales ancestrales de los **Lapiti*,[1878] santuario remodelado en el siglo III d.C. cuando fue dedicado a divinidades orientales, Serapis, Isis y Core. Sin embargo, la mayoría de las peñas sacras de los *pagi* o territorios rurales en los que vivían los *pagani* o gentes del campo quedarían al margen del proceso de romanización, que apenas debió afectar a estos ritos y creencias ancestrales de la religiosidad popular.

La expansión del cristianismo supuso que estas tradiciones se convirtieran en «supersticiones» sobrevivientes de los cultos paganos, que fueron condenadas y perseguidas por predicadores y concilios, lo que propició la destrucción de muchos de estos monumentos, que, para denigrarlos, pasaron a ser atribuidos al demonio y que, en muchos casos, fueron destruidos, como la peña rota situada junto a la ermita de San Alberto en Ribeira (A Coruña) o los altares de la Dehesa de Valcorchero (Plasencia, Cáceres)[1879] y del *Cantamento de Doña Pepina,* en Fregenal de la Sierra, Badajoz. A pesar de estas circunstancias, una parte de estos monumentos ha perdurado hasta nuestros días con los ritos y leyendas vinculados gracias a su arraigo popular y a su profunda vinculación con sus

[1877] *CIL* 2395b; Alföldy, 1997, 192 s.; Correia Santos *et al*., 2014, 210 s.; Gasparini, 2020, 328.
[1878] Guerra, 2002, aunque lo relaciona con el adjetivo *lapideus*.
[1879] Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila, 2000, 428.

149. *Abrigo das Cruces,* Louro, Muros, A Coruña.

creencias y su visión del mundo. De este modo, pasaron de ser elementos del culto en su cultura originaria a ser «supersticiones» atemporales, mantenidas hasta la actualidad en ese verdadero proceso de «larga duración».

Al imponerse la cristianización, las autoridades eclesiásticas combatieron desde fechas muy tempranas las creencias y ritos de las peñas sacras característicos de la cultura celta popular. Teodosio II (401-450) promulgó el año 426 el *Codex Theodosinus* (X,23), en el que recomienda cristianizar con cruces estos monumentos paganos[1880] y diversos concilios de la *Galia*, como el de Arlés del año 452, que condena el culto a las piedras, el de Tours del año 567 y el de Nantes del 658, que condenó el culto a las fuentes, árboles y a las piedras y prescribió a los obispos demoler las piedras que eran objeto de tales cultos.[1881] La actividad de San Martín de Tours (316-397) y los sermones de San Cesáreo de Arlés (470-542)[1882] testimonian este temprano proceso de cristianización. En

[1880] *Cod. Theod.* X,23; *cf.* Reinach, 1893, 335.
[1881] Labbé y Cossart, 1671, IX, canon XX, col. 468, 470; Reinach, 1893, 333.
[1882] Blázquez, 1962; Giordano, 1983; Castro, 2001, 177 s.

Lusitania destaca en la persecución del culto a las peñas San Martín de Dumio (*c*. 510-580), obispo de Braga,[1883] quien escribió *De correctione rusticorum* para condenar prácticas como encender velas en las peñas y arrojar piedras en las encrucijadas, pues las considera sacrificios a Mercurio.[1884] Esas creencias fueron combatidas en los concilios I de Braga del 561 de JC., IV de Toledo del 633 de JC. y más explícitamente, en los XII de Toledo del año 681, que, en su canon XI, *De cultoribus idolorum* («De los que dan culto a los ídolos»), condena explícitamente a los «*cultores idolorum, veneratores lapidum*, *accensores focularum et excolentes sacra fontium vel arborum...*» («Sobre los adoradores de ídolos, veneradores de peñas, encendedores de fuegos y quienes dan culto a las fuentes o árboles…»),[1885] como el XVI de Toledo del año 693 y el XVIII de *c*. 702, que, poco antes de la invasión islámica, reiteran las condenas a los *veneradores lapidum*,[1886] medidas reiteradas que prueban la arraigada perduración de estas creencias no sólo en el mundo lusitano-galaico, sino en todo el mundo celta.

Sin embargo, estas medidas no tenían gran eficacia frente a la mentalidad conservadora de los *pagani*, la población rural que vivían en los *pagi*, por lo que en la práctica se impusieron posturas más flexibles, como las de cristianizar con cruces los monumentos paganos, como había recomendado por Teodosio II el año 426, por lo que son frecuentes las cruces grabadas sobre peñas, muchas de las cuales indican ese rito de cristianización, aunque otras se grabaron en épocas posteriores al usarlas como hitos, cruces que han pasado a la toponimia, como *A Pedra das Cruces, O Penedo das Sete Cruces, A Laxe Cruzada, Abrigo das Cruces,* etc. El recurso más habitual era grabar una cruz, como la cruz altomedieval del *Bolo de Chan do Pouso*, en Teo, A Coruña (fig. 150), o a ponerla encima de la peña para cristianizar ese lugar pagano, como en la *Pedra da Serpe* de Corme (fig. 151). Es un hecho habitual en España y Portugal,[1887] desde el *lucus* de Diana en Segobriga[1888] a la *Peña Carnicera* de Mata de Alcántara (Cáceres),[1889] además de los múltiples ejemplos que cabe señalar en Galicia.

[1883] Barlow, 1950, 159-203, con la edición crítica de *Costar correctione rusticorum*; Chaves, 1957; Maciel, 1980, 553; Breukelaar, 1993, 2004, 915-919; García Fernández-Albalat, 1999, 28 s.; Castro, 2001, 169 s.; etc.

[1884] *De correct. rust*. § 7 y 16.

[1885] Tejada y Ramiro, 1850, 479 y 566; Menéndez Pelayo, 1990, 426.

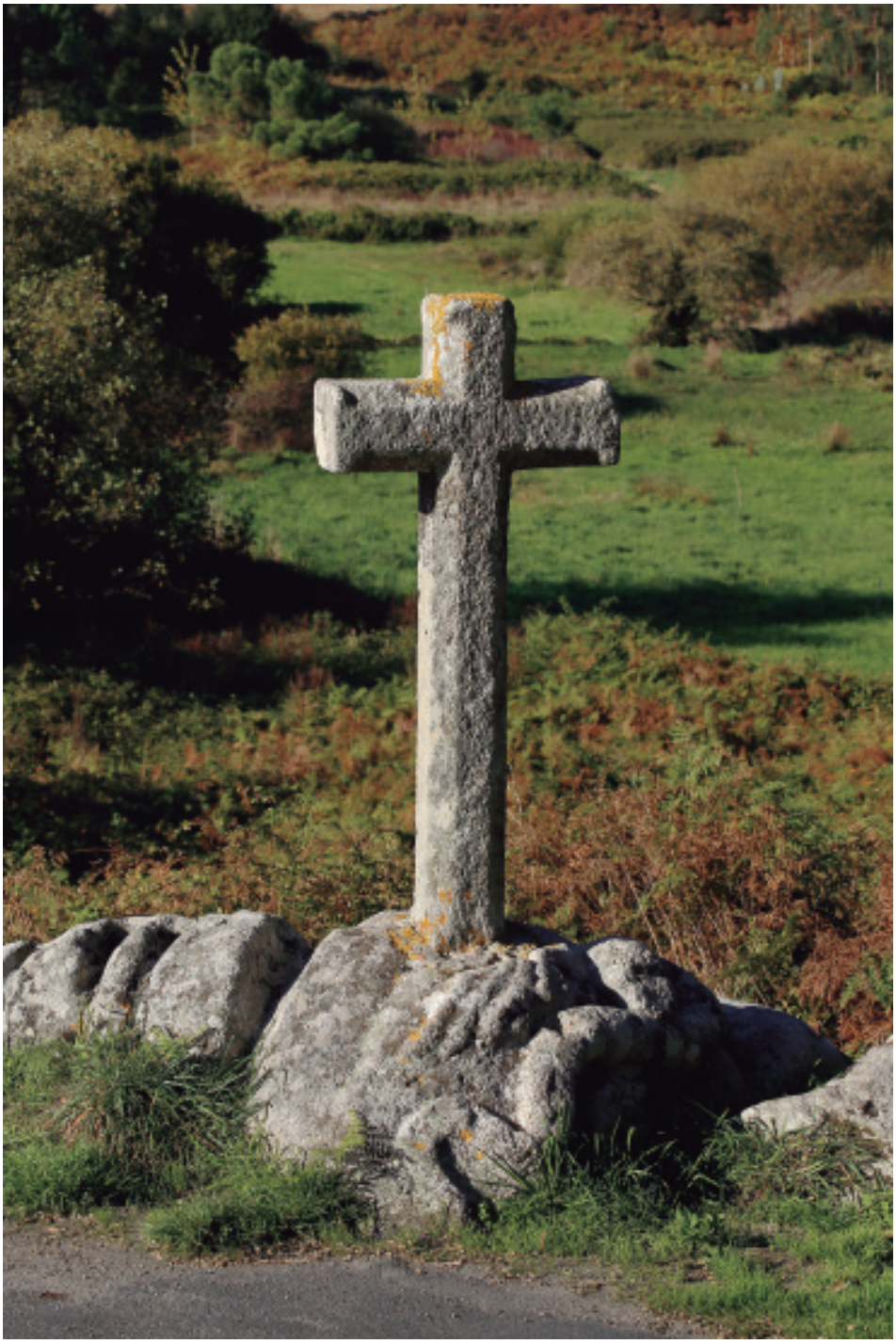
[1886] Reinach, 1893, 333.

[1887] Fernández Acebo *et al*., 2016.

[1888] Almagro-Gorbea, 1995, 74.

[1889] Almagro-Gorbea *et al*., 2017, fig. 4C.

150. Cruz altomedieval grabada en la peña-*numen* del Bolo de Chan do Pouso, Teo, A Coruña.



151. Cruz colocada sobre la *Pedra da Serpe,* Corme, A Coruña.

Fundación L. Monteagudo

152. Ermita y peña sacra de San Alberto en Ribeira, A Coruña.

La misma actividad de cristianización se practicaba en el mundo celta atlántico. Así lo habían hecho de forma sistemática San Martín de Tours (316-397) en la Galia y San Patricio (400-460), al cristianizar Irlanda, destruía o ponía cruces en los monumentos paganos, como lo hizo en la piedra situada sobre el *cairn* denominado *Cenn Crúaich*, en Cavan, Ulster,[1890] proceso que explica las peñas marcadas con cruces conservadas en tierras gallegas, rito seguramente acompañado de asperjar la piedra con agua bendita para expulsar sus «demonios». Igualmente, San Samson, abad de Dol de fines del siglo V, grabó un *signum crucis* sobre una piedra de Bretaña para cortar sus ritos paganos.

Otro procedimiento para cristianizar estos ritos era construir una capilla junto a la «peña sacra», como en San Alberto en Ribeira (figs. 54 y 152) y en tantos otros ejemplos de Galicia,[1891] a los que cabe añadir los de Extremadura y de Portugal, como Nossa Senhora de Numão, Nossa Senhora da Peneda, Nossa Senhora da Lapa, Nossa Senhora do Barrocal, Senhor dos Perdidos, etc.,

[1890] Arbois de Jubainville, 1906, 315-316.
[1891] Bouzas, 2013.

proceso similar al de construir una capilla en proximidad o dentro de un dolmen,[1892] como el de Alcobertas, Rio Maior, Santarém,[1893] hecho igualmente atestiguado en Francia y en otras tierras celtas,[1894] pues responde a la misma idea que la de construir de manera casi sistemática una capilla junto a la peña sacra. Esta actitud más flexible permite comprender el proceso por el que muchas peñas sacras pasaron a la advocación de la Virgen y de determinados santos, pero en otros casos se grababa una cruz para alejar al *numen* que habitaban en ella, que era identificado con un demonio o *mouro* para denigrar su culto.[1895] De forma paralela junto a estos ritos ancestrales también se cristianizaron las antiguas *oenach* o reuniones características de la sociedad celta, de las que son continuidad tantas romerías populares en santuarios situados junto a una antigua peña sacra cuya advocación pasó a la Virgen. Estas reuniones tenían la esencial función de aglutinar a toda la población y contribuir a matrimonios exogámicos en una sociedad agraria dispersa y cerrada, lo que ha facilitado su arraigo y continuidad. Un proceso parecido de cristianización evidencia la colocación de los cruceiros en Galicia y Portugal a la salida de los pueblos[1896] y en los cruces de caminos, como también los *peirones* o «pilones de ánimas» dedicados a «las Ánimas Benditas» colocados de forma protectora a la entrada y salida de los pueblos de las altas tierras de Soria, Guadalajara y Teruel de la antigua *Celtiberia* y tierras relacionadas,[1897] lo mismo que los mojones de tierras de León, igualmente relacionados con las ánimas.[1898]

Aun así, el mantenimiento de estas «supersticiones», en especial en el medio rural, hizo que fueran de nuevo condenadas en época moderna en las *Constituções de Lamego* de 1563, que indican que «*Defendemos e mandamos com que as processões não vão a outeiros, nem penedos, mas somente à igresia*»,[1899] en las *Constituções de Braga* de 1594, que prescriben *«que as processões não vão a outeiros, nem penedos»*, en las *Constituções de Évora* de 1594, etc.,[1900] y de nuevo durante la *Ilustración* en el siglo XVIII, cuando el Padre Sarmiento y Gaspar Melchor de Jovellanos fustigaron esas «supersticiones» por no ser racionales ni adecuadas al nuevo espíritu de la época.

[1892] Reinach, 1893, 336.
[1893] Blech, Koch y Kunst, 2001, 548, lám. 80-81.
[1894] Reinach, 1893, 336.
[1895] Reinach, 1893, 362.
[1896] García Fernández-Albalat, 1999, 89; Fuentes Allende, 1997, 1-7.
[1897] AA.VV., 2002.
[1898] Rúa y Rubio, 1986, 49.
[1899] *Constituições de Lamego* de 1563, tit. XVI, c. 4; *cf.* Braga, 1885, II, 52.
[1900] *Constituções de Braga* de 1594, canon 72, alude a tirar piedras al agua para provocar la lluvia; *Constituções de Lamego* de 1563, c. 208; *Constituições de Évora* de 1594, c. 25,1; *cf.* Leite de Vasconcellos, 1882, 89.

A pesar de los esfuerzos realizados por el cristianismo, algunos de estos ritos y creencias de los *pagani* o habitantes de los *pagi* rurales[1901] han pervivido prácticamente hasta nuestros días, pues dichas creencias estaban profundamente enraizadas en la religiosidad y en la concepción del mundo popular, lo que facilitó su pervivencia, a pesar de la sistemática cristianización de festividades, divinidades y antiguos lugares de culto paganos. A este respecto, es muy interesante una observación, que ya hemos comentado, recogida en el siglo XIX por Édouard Piette y Julien Sacaze en los Pirineos franceses, sobre el profundo enraizamiento de estas tradiciones ancestrales de origen prerromano, heredadas de los antepasados, que convivían con las creencias cristianas sin problema alguno en dos planos religiosos que suponían dos visiones del mundo paralelas. Este hecho, difícil de entender para la gente culta de formación más racional,[1902] es muy interesante para comprender la sorprendente perduración de las creencias y los ritos relacionados con las peñas sacras, como aún lo hemos podido constatar hoy en la gente de más edad en áreas apartadas.

Desde el siglo XIX hasta mediados del siglo XX los estudiosos gallegos repetidamente citados pudieron observar estas tradiciones entonces plenamente vigentes, como hacían los estudiosos de Portugal y de Francia del siglo XIX. Sin embargo, a partir del último tercio del siglo XX, los profundos cambios en el mundo rural como consecuencia de la fuerte emigración y el menosprecio de la vida rural, junto a los cambios mentales producidos por nuevas formas de educación, por la televisión y por la mayor capacidad de movimiento y de contacto, así como por la generalización de una medicina científica, han supuesto la llegada de nuevas ideas y visiones del mundo que han arrinconado esas tradiciones hasta su práctica desaparición. Es evidente que la mayoría de las novedades señaladas son positivas, pero hay que denunciar que los medios académicos y las autoridades culturales no han sabido valorar la importancia de este singular patrimonio milenario originario de la Prehistoria, que había permanecido vigente casi hasta nuestros días, ni han procedido a su documentación, estudio y protección antes de su práctica desaparición en la actualidad. Es una pérdida irreparable para el Patrimonio Cultural de Galicia, pero también supone perder para siempre aspectos esenciales del mundo prerromano como su religión y su visión del mundo, en especial de las clases populares, conocimientos que no es posible lograr de otro modo, lo que demuestra el interés que ofrece el origen, la función y el contexto social y mental de estos monumentos originarios de la Prehistoria.

[1901] Moya, 2012, 42 s., 203.

[1902] Piette y Sacaze, 1877, 17-18.

MITOS Y RITOS DE LAS PEÑAS SACRAS

Un tema esencial en el estudio de las peñas sacras es recoger los ritos y las tradiciones asociados, que dan la clave para interpretar estos monumentos en su contexto cultural e histórico. Merece la pena ofrecer la visión de conjunto que se obtiene tras la intensa labor realizada al recopilar y clasificar las peñas sacras hasta ahora conocidas, pero hay que recordar, una vez más, que los mitos y ritos de las «peñas sacras» son el resultado de un proceso de «larga duración», por lo que necesariamente han sufrido variaciones a lo largo del tiempo, como hemos indicado.

El trabajo de clasificación realizado, a pesar de sus dificultadas, pues no existe un inventario de estos monumentos, cada día más necesario, ha permitido documentar en Galicia más de 300 peñas sacras de diversa tipología. Para facilitar su estudio se han clasificado en más de 20 tipos distintos (fig. 153), analizados en capítulos específicos que nos permiten saber qué ritos eran practicados desde tiempos ancestrales y, a través de ellos, cuáles eran las preocupaciones esenciales de la vida, un tema mucho más profundo y más importante en la sociedad, hasta ahora desconocido en los estudios arqueológicos habituales. Sin embargo, hay que tener en cuenta que ni la clasificación ni la cuantificación pretenden ser exactas, pues no existe un inventario, ni siquiera provisional, de las peñas sacras de Galicia y, además, muchos casos son inseguros al haberse perdido los ritos y mitos asociados, y a ello se añade que no se puede ser del todo preciso en la clasificación de un elemento tan complejo como las peñas sacras. Por poner algún ejemplo, los hitos o *marcos* se han dividido según su función, unos como hitos de delimitación y otros de fecundidad, pero también es prácticamente imposible diferenciar el rito propiciatorio del de adivinación o saber si una peña de *unto* era de sanación o un rito propio de una peña numínica.

A pesar de estas dificultades, el primer hecho que hay que resaltar en la visión de conjunto es que estas peñas sacras reflejan las preocupaciones esenciales de la vida humana habitual. Los más de 20 tipos clasificados reflejan cinco o seis ideas esenciales, que enumeramos según la cantidad de peñas identificadas (fig. 154). Las más frecuentes son las peñas numínicas, símbolo y morada del *numen* (peñas-*numen*, peñas de *mouras*, peñas con huellas míticas, pareidolias), con las que se deben incluir las peñas sonoras y las barcas de piedra, lo que sumaría casi un centenar de ejemplares. Siguen en número los *altares,* como peñas para realizar sacrificios, cuyo número se aproxima a los 70. El grupo siguiente son las 61 peñas curativas (peñas con *pías*, *penas furadas*, peñas de *unto*, lechos rupestres y peñas maléficas), seguido, ya a cierta distancia, por 30 peñas asociadas a *ritos defecundidad* (peñas propiciatorias, *escorregadoiras*, *abaladoiras* y fálicas). Junto a estos cuatro grupos principales se puede considerar un quinto

grupo formado por unas 80 peñas que responden a preocupaciones relacionadas con la organización social (peñas para fijar el calendario y las festividades, tronos, peñas de entronización y peñas de límites); en este grupo se podría incluir las 18 peñas propiciadoras del tiempo, pues reflejan una preocupación esencial de una sociedad agraria o de pescadores. Sin embargo, no se han incluido las numerosas peñas asociadas a leyendas de tesoros, aunque podrían formar parte de las peñas numínicas.

Los 24 tipos diferenciados documentan los ritos y tradiciones asociados a las peñas sacras, que son más numerosos de lo que parece, aunque nunca se les ha dedicado un estudio específico. También se puede señalar que, en comparación con otras áreas, como Portugal, Extremadura, las tierras de la antigua Celtiberia o el País Vasco, en Galicia aparecen prácticamente documentados todos los tipos de peñas sacras. En su conjunto, responden, como hemos indicado, a la verdadera religión popular, hasta ahora no documentada por la Arqueología ni por los textos clásicos.

El primer hecho a destacar es que ninguna peña sacra es objeto de adoración en sí misma, ni existen peñas que reciban un culto específico, lo que confirma que la peña sacra es el símbolo y el lugar para entrar en contacto con el *numen* del Otro Mundo. Es igualmente importante el hecho de que la «peña sacra» se concibe como un elemento de culto individual, frente al concepto de «santuario». La peña se concibe como *omphalos* o punto que comunica con el *numen* situado en el Otro Mundo, pero refleja una concepción anterior a la idea de «santuario», incluidos los rupestres, que ya reflejan una idea más compleja y desarrollada, lo que teóricamente hace suponer que sea posterior. También se observa que los ritos practicados son personales, sin sacerdotes ni especialistas intermedios, pues sólo en algunos casos participa o colabora la pareja o alguna mujer amiga, lo que de nuevo evidencia una simplicidad que parece confirmar su anterioridad a los santuarios colectivos y, aunque determinadas peñas sacras se visitaban especialmente en romerías y fiestas colectivas, el rito en la peña es siempre individual, como los son los mitos y leyendas relacionados con *mouras* y *mouros*.

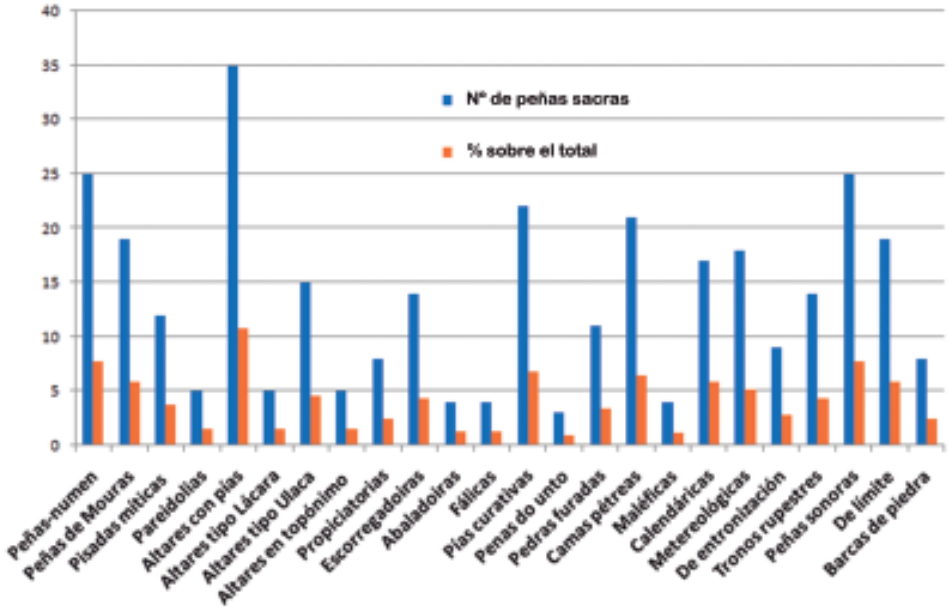
Los ritos documentados no son muy numerosos y suelen consistir en diversos modos de ponerse en contacto con el *numen* situado en el Más Allá a través de la peña sacra. Resulta característica la concepción muy simple de tipo ordálico de la respuesta del *numen*, sea para una curación, para conocer el futuro o para cualquier otro tipo de respuesta solicitada. El rito más evidente es lanzar una piedra al alto de la peña sacra o intentar mover una *pena abaladoira* y obtener por ese sencillo método una respuesta. El *numen* responde afirmativa o negativamente según quede la piedra lanzada en lo alto de la peña sacra o se mueva la *pena abaladoira*, lo que supone una respuesta ordálica. En este contacto

con el Más Allá no se diferencia entre oración y adivinación, pues el rito supone tanto un deseo de conocer el futuro como de pedir que se conceda lo solicitado, generalmente curarse, lograr el matrimonio o tener un hijo.

Igual de simples son otros ritos documentados, como pasar por un agujero, un rito de paso con finalidad sanatoria o fecundante, o el de resbalarse por una peña o tocar una peña fálica o el rito de alzar o bajar una piedra para hacer cambiar el tiempo o el de pasar por un agujero o el de beber el agua de una *pía* o lavarse con ella la parte enferma para buscar la curación. También hay que señalar el rito de acostarse en una cama, que parece una evidente derivación del rito de *incubatio* en un lecho pétreo que se relaciona con la costumbre celta de dormir junto a la tumba de los ancestros para recibir oráculos para la curación o para otros fines, como refiere Nicandro de Colofón (Tertuliano, *De anima* 57).[1903] Otro rito que se ha señalado es el de coronación, dentro de una tradición que se documenta en el mundo celta atlántico hasta época medieval. Más dudoso es saber si los ritos de ofrenda se basan en un concepto de *do ut des*, pues en diversas ocasiones las ofrendas depositadas, más que exvotos, parecen ofrendas simbólicas, como lanzar o dejar una piedra, que pudiera ser el alma externada del que la lanza. Existen noticias de sacrificios de *mouros* en alguna peña de Galicia,[1904] como confirma la mencionada tradición del sacrificio de vacas en Busturia, Vizcaya, pero estos sacrificios no son habituales en la tradición conservada y no sabemos cuándo se han introducido las ofrendas de alimentos y de exvotos, que pudieron ser habituales, como vemos en la *Cama de Santa Isabel* en Penadagua (figs. 79 A-B), en la *Santa da Pedra* en Paderne de Allariz (fig. 84), etc. También es evidente el uso del agua lustral conservada en las cubetas y *pías* como elemento curativo, probablemente por su carácter «purificador» a juzgar por los ritos relacionados, en los que, tras lavarse la parte afectada, se deja la prenda «impura» en el lugar e incluso se vuelve por otro camino. También tienen un evidente carácter ritual la intencionada elección de las peñas sacras en puntos topoastronómicos, generalmente de carácter solilunar, pues servirían para calcular el tiempo y precisar las festividades, según una larga tradición de sacralización del territorio y de organización del calendario que llega hasta los celtas y que ha perdurado hasta las romerías populares actuales.

[1903] Grenier, 1943, 369; Roos, 1986, 41; Arcelin *et al.*, 1992, 202; Fernández Nieto, 2018, 299 s.; Almagro-Gorbea *et al*., 2019.

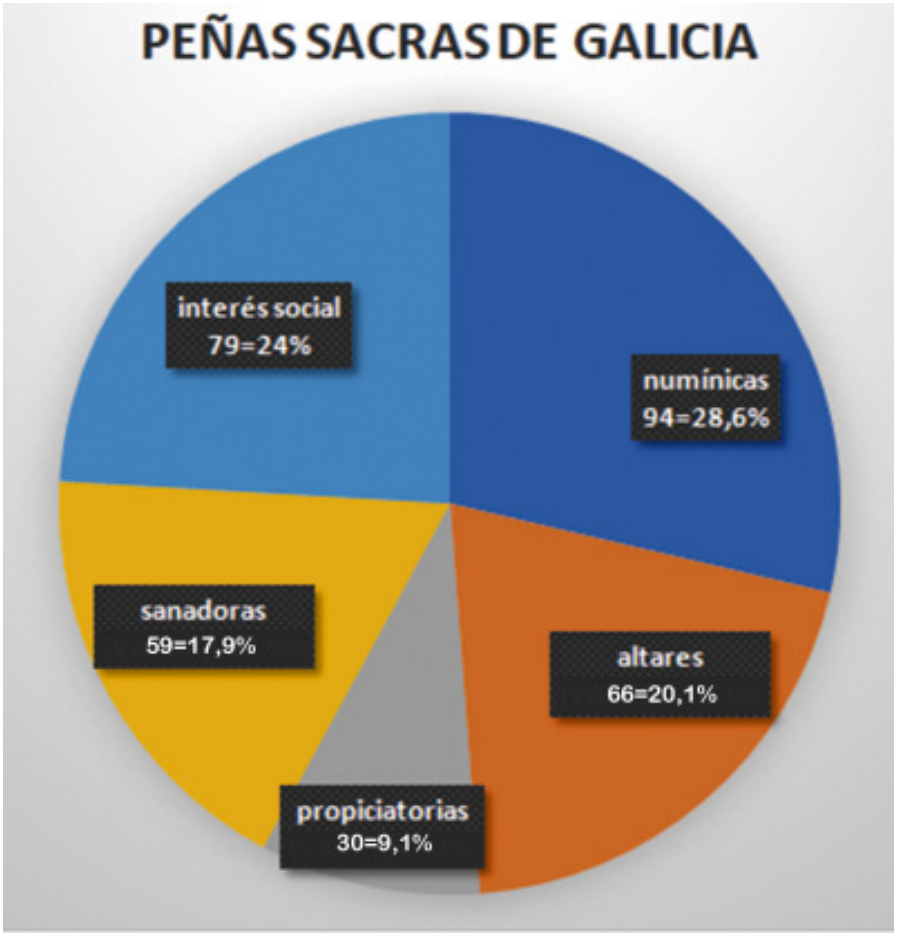
[1904] *quod ad scutrillas* [covinhas] *attinet habentur ut receptacula sanguinis victimarum*, en Sobrino, 1934.



PEÑAS SACRAS	nº	%
Peñas-numen	25	7,7
Peñas de Mouras	19	5,9
Pisadas míticas	12	3,7
Pareidolias	5	1,5
Altares con pías	35	10,8
Altares tipo Lácara	5	1,5
Altares tipo Ulaca	15	4,6
Altares en topónimo	5	1,5
Propiciatorias	8	2,5
Escorregadoiras	14	4,3
Abaladoiras	4	1,24
Fálicas	4	1,24
Pías curativas	22	6,8
Penas do unto	3	0,9
Pedras furadas	11	3,4
Camas pétreas	21	6,5
Maléficas	4	1,2
Calendáricas	17	5,9
Metereológicas	18	5,2
De entronización	9	2,8
Tronos rupestres	14	4,3
Peñas sonoras	25	7,7
De límite	19	5,9
Barcas de piedra	8	2,5
TOTAL	**322**	**99,6**

153. Tipos de peñas sacras identificados en Galicia.

A pesar de las dificultades que ofrece un estudio comparado de las peñas existentes en unas zonas y en otras al no existir inventarios precisos, es interesante comparar las peñas sacras conocidas en las distintas provincias gallegas (fig. 155), como también se puede comparar las peñas sacras de Galicia con zonas próximas, como Extremadura y Portugal (fig. 156). En Extremadura las peñas sacras documentadas son peñas-*numen* de adoración (29%), de fecundidad (46%) y de sacrificio (20%), aunque en esta región faltan las de ritos curativos, salvo el lecho rupestre de Ceclavín, lo que contrasta no sólo con Galicia, sino con



154. Preocupaciones esenciales que reflejan los ritos de las peñas sacras gallegas.

otras zonas atlánticas, como Bretaña[1905] o Irlanda.[1906] Las peñas identificadas en Galicia también se pueden comparar con las de Portugal,[1907] aunque las clasificaciones no se basan exactamente en los mismos tipos. En Portugal destacan las peñas numínicas, que son morada de un ser mitológico, sea *moura*, santo o diablo, que alcanzan el 21%, a las que hay que añadir un 17% de peñas con huellas míticas, un 9% de peñas relacionadas con la «hilandera» y otro 3% con la *moura*, bruja o serpiente que se peina; en total, suponen un 70%. Siguen las peñas asociadas a un tesoro escondido, que suponen el 20%, y las peñas

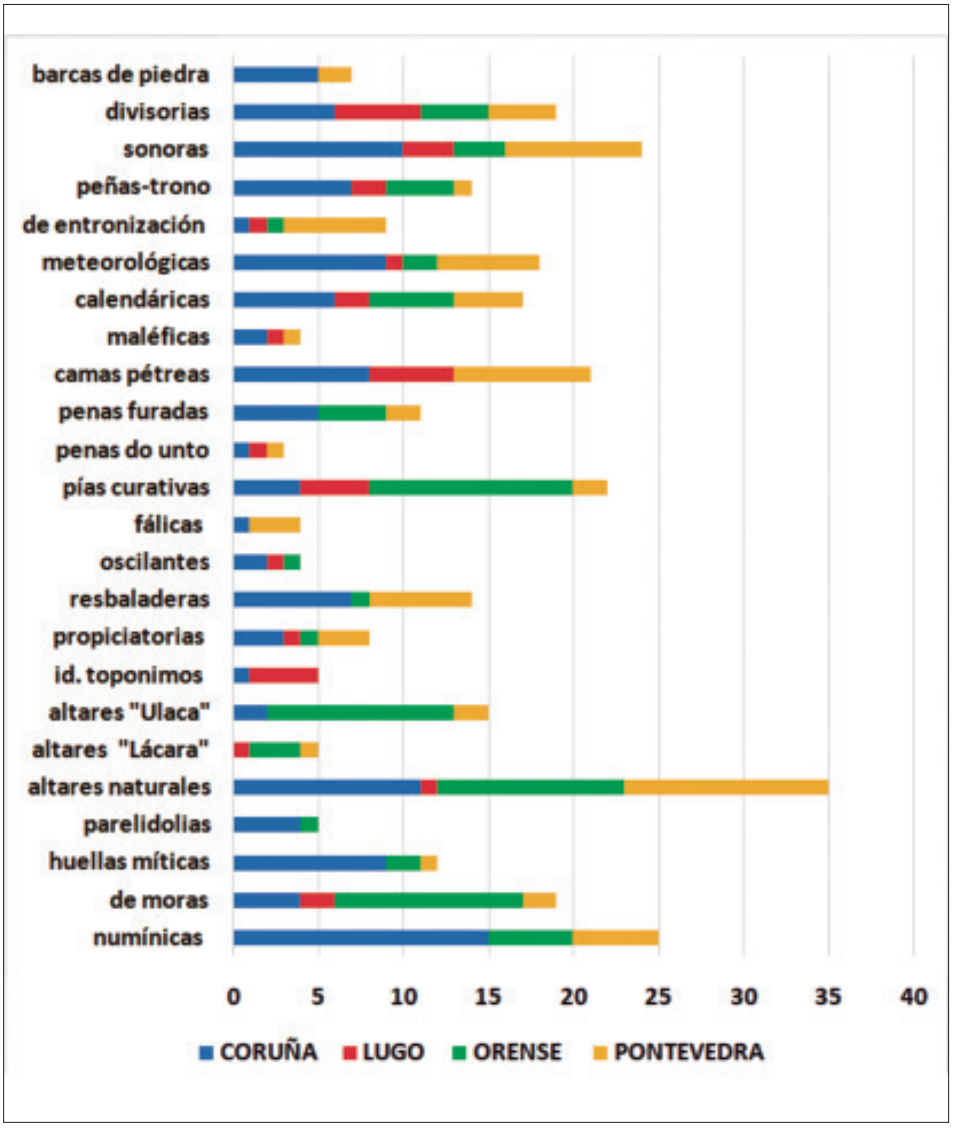
[1905] Guénin, 1995, 82.
[1906] Ó Súilleabháin, 1967, 59.
[1907] Parafita, 2006; Santos, 2013; *id*., 2015; Almagro-Gorbea, 2015.

PEÑAS SACRAS	CORUÑA	LUGO	OURENSE	PONTEVEDRA	TOTAL
numínicas	15	0	5	5	25
de moras	4	2	11	2	19
huellas míticas	9	0	2	1	12
parelidolias	4	0	1	0	5
altares naturales	11	1	11	12	35
altares «Lácara»	0	1	3	1	5
altares «Ulaca»	2	0	11	2	15
id. topónimos	1	4	0	0	5
propiciatorias	3	1	1	3	8
resbaladeras	7	0	1	6	14
oscilantes	2	1	1	0	4
fálicas	1	0	0	3	4
lechos	4	4	12	2	22
penas do unto	1	1	0	1	3
penas furadas	5	0	4	2	11
camas pétreas	8	5	0	8	21
maléficas	2	1	0	1	4
calendáricas	6	2	5	4	17
meteorológicas	9	1	2	6	18
de entronización	1	1	1	6	9
peñas-trono	7	2	4	1	14
sonoras	10	3	3	8	24
divisorias	6	5	4	4	19
barcas de piedra	5	0	0	2	7
TOTAL	**123**	**35**	**82**	**80**	**320**

155 A. Tipos de peñas sacras localizadas en las provincias gallegas.

relacionadas con ritos oraculares y propiciatorios, otro 17%, y se han diferenciado grupos menores, como peñas protectoras contra peligros, un 6%, y peñas relacionadas con pasajes subterráneos, un 4%. En cuanto a la funcionalidad ritual, 49 peñas, un 34% del total, conservan sus ritos tradicionales, entre los que destacan 29 peñas propiciatorias, un 59%, y dentro de éstas, en orden decreciente, las de fertilidad y/o parto, lluvia y lactancia y matrimonio; frente a las propiciatorias, las peñas curativas sólo son el 19% del total. En las oraculares se han señalado 9 relacionadas con el matrimonio, 4 profilácticas y 2 expiatorias. En resumen, las principales funciones que ofrecen las peñas sacras portuguesas son curativas, un 19%, propiciatorias de la fertilidad, el 21%, y oraculares, un 18%, pero estas cifras quedan distorsionadas al no haberse incluido tipos tan importantes como los altares y los tronos.

Esta comparación entre las peñas sacras de Galicia, Extremadura y Portugal muestra la personalidad de cada una de estas regiones, aunque los datos no sean



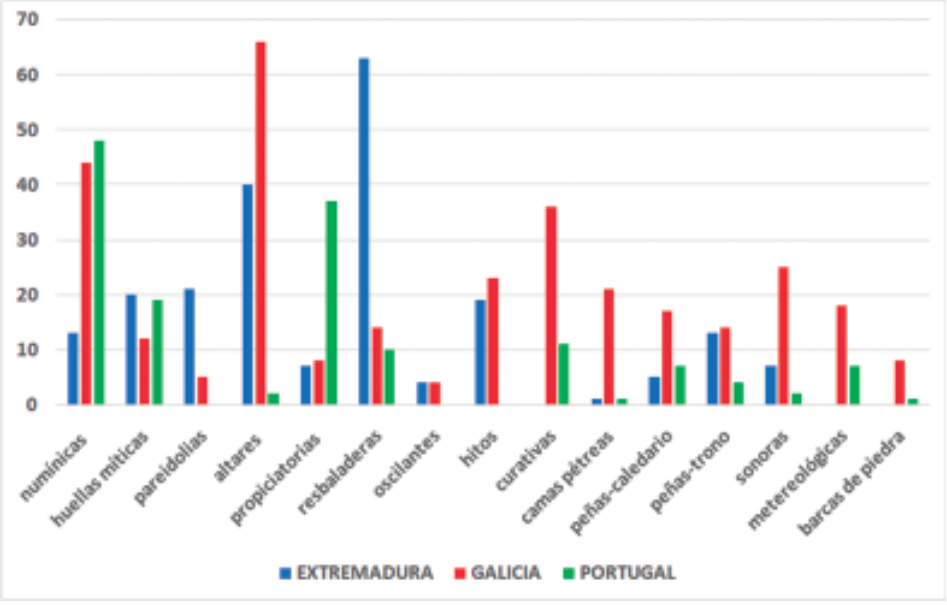
155 B. Tipos de peñas sacras localizadas en las provincias gallegas.

precisos al no existir inventarios detallados y al no haberse podido utilizar el mismo sistema de clasificación. Sin embargo, la visión de conjunto indica un predominio de peñas *numínicas*, símbolo y morada de *numen* local, junto a las que también destacan los altares, asociados a *ritos de sacrificio*; siguen en importancia las peñas *propiciatorias*, entre las que destacan las asociadas a ritos de matrimonio y fecundidad, y, a continuación, los *ritos curativos,* que en Galicia superan en número a las anteriores. El resultado básicamente coincide al dar a conocer las preocupaciones esenciales de la vida, por lo que ofrece una

Fundación L. Monteagudo

PEÑAS SACRAS	GALICIA	EXTREMADURA	PORTUGAL
numínicas	44	13	48
huellas míticas	12	20	19
pareidolias	5	21	?
altares	66	40	2
propiciatorias	8	7	37
resbaladeras	14	63	10
oscilantes	4	4	?
hitos	23	19	?
curativas	36	0	11
camas pétreas	21	1	1
peñas-calendario	17	5	7
peñas-trono	14	13	4
sonoras	25	7	2
meteorológicas	18	0	7
barcas de piedra	8	0	1
TOTAL	**315**	**213**	**149**

156. Tipos de peñas sacras de Galicia, Extremadura y Portugal.



nueva perspectiva sobre aspectos fundamentales de las creencias y de los ritos de la *Hispania* prerromana, que anteriormente nunca se habían documentado.

Un último aspecto que conviene comentar brevemente son los paralelos y la dispersión y características comarcales de las peñas sacras, aspectos ya señalados en sus lugares correspondientes. Las «peñas sacras» con sus ritos y mitos que las caracterizan se extienden predominantemente por las áreas graníticas del occidente de la Península Ibérica, desde Portugal y Galicia hasta Extremadura,

Ávila y Toledo, si bien algunos tipos alcanzan el Sistema Ibérico, lo que coincide con la *Hispania Céltica*,[1908] aunque en ocasiones la rebasan en zonas montañosas de los Pirineos, Cataluña y Valencia. Esta dispersión geográfica parece corresponder básicamente con el substrato etnocultural lusitano relacionado con el mundo protocelta del Bronce Atlántico originario del Campaniforme.[1909] Este origen explica igualmente la evidente relación de los ritos y mitos documentados en Galicia con los de otras áreas atlánticas, en especial con el norte de Portugal y la zona que se extiende desde Zamora a Cáceres y Ávila, pero también con Bretaña e Irlanda, quizás por ser las zonas en las que mejor se han conservado estos monumentos y sus tradiciones asociadas. Los ejemplos son muy numerosos y atractivos y se ha hecho repetidas referencias en cada caso, pues, en ocasiones, ofrecen semejanzas sorprendentes.

Basta comparar las ermitas situadas bajo una peña sacra, como la de Ntra. Sra. de la Asunción de Pesqueiras, Pontevedra (fig. 157 A), similar a los numerosos ejemplos portugueses, como el de Nossa Sra. da Lapa (fig. 157 B). Lo mismo ocurre con los altares con escalones que se extienden desde Turquía al Atlántico, como el de Findik en Turquía (fig. 158 A), el de Soubrebost en Francia (fig. 158 B) o el de Ulaca en Ávila (fig. 158 C) y también los tronos rupestres gallegos son semejantes a los de Bretaña (fig. 159 A) y de Irlanda. Lo mismo ocurre con el rito de tirar piedras al alto de una peña, aún conservado en San Cibrán de Tomeza, Pontevedra (fig. 160), cuyos paralelos se extienden desde San Pedro do Corval (fig. 161 A), en el Alentejo portugués, hasta Ávila (fig. 161 B), Bretaña (fig. 161 C) e Irlanda (fig. 161 D). También se puede citar un hito onfálico tan significativo como la *Stone of the Divisions*, en Co. Meath (fig. 162), que marcaba las cuatro partes míticas en que se dividía Irlanda, o la cama rupestre conocida como *Arthur's Bed* en Cornualles (fig. 159 B) y del mismo modo se podrían citar numerosos paralelos de todos los tipos analizados.

Pero estos paralelos no se pueden limitar a las áreas atlánticas, aunque en éstas sean más frecuentes y próximos. Como se ha señalado, los paralelos de los tronos rupestres y de los altares escalonados y de otros tipos de peñas sacras rebasan el marco atlántico, lo que ayuda a comprender su origen y significado. Un ejemplo es el interés de la tradición de altares de ofrendas de Estonia y de otras áreas bálticas para comprender la funcionalidad y el ritual de las coviñas y su posible relación con creencias indoeuropeas, como las peñas con agujeros y canalillos, que ofrecen evidente similitud desde las áreas alpinas (fig. 163 A) y zonas relacionadas de Europa Central hasta la Península Ibérica (fig. 163 B) y

[1908] Almagro-Gorbea, 2000; *id*., 2014
[1909] Almagro-Gorbea, 2014, 188 s., figs. 7-9.

Galicia (fig. 163 C), aunque estos paralelos nunca han sido estudiados en profundidad, lo que es esencial para precisar el origen, la cronología y el significado de estos ritos. Lo mismo cabe decir de los ritos y peñas relacionados con la Diosa Madre, cuyas raíces indican relaciones seguras, aunque aún imprecisas, con el oriente del Mediterráneo, lo mismo que sucede con los tronos. Y del mismo modo se podrían citar los restantes paralelos que se señalan en su respectivo lugar, pues constituyen una línea de investigación de gran interés en la que hay que seguir avanzando con paciencia y siempre con sentido crítico

También será importante en el futuro diferenciar las distintas áreas de dispersión en Galicia de cada tipo de peña sacra, pero para ello es imprescindible contar antes con un buen inventario, pues los datos hoy día conocidos reflejan en gran medida el estado y la intensidad de las investigaciones de campo según el interés puesto en valorar determinado tipo de peña sacra, lo que varía según las zonas y distorsiona la visión de conjunto. Sin embargo, en una visión de conjunto provisional parecen percibirse diferencias de unas zonas a otras, lo que no sorprende, pues lo mismo ocurre, por ejemplo, con las saunas rituales.[1910] Por ejemplo, es lógico que la mayoría de las barcas de piedra estén situadas en las zonas costeras, aunque alguna llega muy al interior, hasta las tierras de Sanabria, en Zamora (fig. 135), pero también parece significativo la aparición de las peñas propiciatorias asociadas al rito de tirar una piedra a su cumbre sólo por la Galicia meridional de Pontevedra y Ourense, lo que pudiera reflejar diferencias regionales, que se advierten en otros elementos culturales de la Etnología y de la Arqueología de Galicia. Un tema que también queda abierto a estudios futuros.

LAS PEÑAS SACRAS Y LA CONCEPCIÓN SOBRENATURAL DEL «PAISAJE SACRO»

Otro de los aspectos más fascinantes de las «peñas sacras» es que permiten conocer una religiosidad popular ancestral que había pasado desapercibida, aunque era la religión habitual de la gente, pues respondía a las preocupaciones esenciales de la vida, como las relaciones con el mundo del Más Alla, la fecundidad y la salud. En consecuencia, es uno de los motivos de más interés de estos singulares monumentos y de sus ritos y tradiciones asociados.

Las «peñas sacras» son testimonios de un «paisaje sacro» de carácter «mágico» y «sobrenatural», tal como lo concebiría el hombre primitivo, para el que estas peñas sacras, como otros muchos elementos, eran *númenes* llenos de vida y de

[1910] García Quintela, 2016.

157 A. Ntra. Sra. de la Asunción de Pesqueiras, Salvaterra do Miño, Pontevedra.

157 B. Nossa Sra. da Lapa, Sernancelhe, Viseu, Portugal.

Fundación L. Monteagudo

158 A. Altar de Findik, Turquía. Foto: Bora Bilgin.

158 B. Altar de Soubrevost, Francia. Foto: Mattderu, <wikipedia commons>

158 C. Altar de Ulaca, Ávila.

159 A. Trono rupestre de *La jument de pierre*, Lorient, Bretaña.

159 B. Cama rupestre Athur's Bed, Cornualles, Inglaterra. Foto: Elisabeth Dale.
<Wikimedia Commons>

Fundación L. Monteagudo

160. Rito propiciatorio de arrojar piedras al tejado en la ermita de San Cibrán de Tomeza, Pontevedra (Foto: Faro de Vigo).

poder.[1911] El «paisaje sagrado» es un tema de investigación de gran actualidad, pues permite entender cómo «veía» el hombre prehistórico la naturaleza y el mundo que le rodeaba de manera sobrenatural, antes de tener un conocimiento más racional y científico, como el que tenemos en la actualidad. El carácter numínico de las «peñas sacras» y su estrecha conexión con el Más Allá nos informan sobre cómo se concebía ese «paisaje sacro» en la *Hispania Céltica*,[1912] pero que debe ser entendido como algo vivo y «sobrenatural», ya que procedía de la mencionada tradición animista, hasta ahora apenas valorada. En el imaginario de las gentes que han mantenido durante milenios esa primitiva concepción animista no había una explicación racional y científica de la Naturaleza, sino una explicación «mágica» en la que muchos elementos serían considerados seres con ánima dotados de poderes sobrenaturales, por lo que había que propiciarlos y rendirles culto. Las «peñas sacras» son testimonios de ese *«paisaje sacro»* de

[1911] Allen, 1985, 108; Almagro-Gorbea, 2015, 394 s.
[1912] Marco, 1999; Pennick, 1996.

161. Rito propiciatorio de arrojar una piedra:

A) *Pedra dos Namorados*, San Pedro do Corval, Portugal.

B) *Canto de los Responsos*, Villaviciosa, Ávila.

C) Menhir de Ceinturat, Cieux, Francia. Foto: ALlouette70, <wikimedia commons.org>

D) Dolmen de Proleek, Co. Louth, Irlanda. Foto: Gia. S. Cen, <wikimedia commons.org>

Fundación L. Monteagudo

162. *Stone of the Divisions*, Co. Meath, Irlanda.

carácter «mágico», tal como lo concebiría el hombre primitivo. Son, en consecuencia, el mejor y casi el único medio para comprender la visión del mundo de las culturas prehistóricas, tan diferente de la nuestra y, por tanto, tan difícil de entender desde nuestra mentalidad.

Para comprender qué es un «paisaje sacro» hay que tener en cuenta que es un concepto cultural, no es el paisaje que se ve físicamente. Es otra forma de ver y entender el paisaje que nos rodea, que exige trascender los elementos físicos que percibimos con los sentidos, pero que interpretamos según nuestros conocimientos. Para ello hay que dejar de lado los conocimientos actuales, basados en los avances de la ciencia, que tenemos de los elementos naturales y de los fenómenos físicos e internar comprender qué veía e interpretaba el hombre prehistórico según su cultura, es decir, según su cosmovisión. Ese «paisaje sacro» lo constituían los elementos de la Naturaleza, incluidos los astros y los fenómenos meteorológicos, y, en especial, elementos naturales extraordinarios como rocas cuyas formas extrañas no podían explicar con sus conocimientos. Todos estos elementos del paisaje eran considerados *númenes* o espíritus de carácter divino, por lo que tenían propiedades sobrenaturales de acuerdo con la tradición animista

163. Peñas con agujeros y canalillos para sacrificios:

A) *Cro da Lairi*, Piamonte, Italia. Foto: Elio Pallard <wikimedia commons.org>

B) Monte Arabí, Yecla, Albacete. Foto: Julio Asunción.

C) Riña, Oia, Pontevedra.

Fundación L. Monteagudo

ancestral de la que proceden las peñas sagradas, mantenida a lo largo de siglos y milenios, un hecho que hasta ahora apenas se había valorado. Este «paisaje sagrado» que veía e interpretaba el hombre prehistórico según su cultura y su cosmovisión, es un elemento esencial de su cultura, que los ritos y mitos conservados nos permiten conocer y aproximarnos al significado que tenían los elementos que lo conformaban.

El «paisaje sacro» es un concepto muy importante en la cultura humana, pues refleja la mentalidad, el imaginario y la comprensión del mundo, por lo que constituiría uno de los principales elementos de autoidentificación de las gentes que vivían en un territorio. Esta concepción mental trascendía la percepción física, de ahí su carácter «sobrenatural» y el interés que tiene para conocer la cultura humana y el desarrollo y la evolución del sistema cognitivo.

El carácter sacro de un elemento natural y su integración en el «paisaje sacro» sólo se puede identificar en ocasiones a través de tradiciones rituales y de los mitos, generalmente transformados en leyendas populares, asociados a los elementos sacros conservados en tradiciones del folclore. También lo documentan actividades y restos de culto, algunos yacimientos arqueológicos, como santuarios y necrópolis, determinadas ubicaciones y orientaciones y algunas referencias toponímicas, aunque en muchos casos desconocemos cómo y por qué un elemento es sagrado. Estas características deben considerarse como símbolos que hay que desencriptar para llegar a conocer su significado, pues sólo el conjunto de todos estos elementos, estrechamente interrelacionados, que conforman el «paisaje sagrado», permiten «descifrar» y conocer cómo sería la visión original (la única auténtica y no anacrónica) de ese «paisaje sacro», que constituye uno de los elementos más profundos de toda cultura. Por ello, la interpretación del «paisaje sagrado» es esencial para definir una cultura y sus aspectos sociales, religiosos, mentales e identitarios, lo que equivale a conocer su cosmovisión en el sentido más amplio de la palabra. Esa visión «sacra» del paisaje, tan distinta de la nuestra, era sobrenatural y «mágica», ya que se basaba en concepciones míticas y, en su conjunto, conforma una Geografía Sacra en la que tiene significado cada uno de los elementos del «paisaje sagrado».

No es fácil investigar y comprender el significado «sobrenatural» o «mágico» original del paisaje, como lo indica la falta de estudios sobre este campo de la cultura, a pesar de ser uno de los rasgos más importantes y atractivos del imaginario y la mentalidad de una cultura. La comprensión de este paisaje mágico, es decir, de la visión del mundo que rodeaba al hombre primitivo, constituye la mejor aproximación para comprender cómo experimentaba el fenómeno mental y sicológico de lo «sacro». En este sentido, estas «peñas sacras» permiten una aproximación empírica, a partir de datos contrastables, para replantear nuestra

visión, interpretar mejor el paisaje sacro y mejorar la metodología existente para su estudio. Esta aproximación exige, en primer lugar, diferenciar lo que entendemos hoy por «paisaje sagrado» de lo que realmente era ese paisaje para quienes lo sentían como sagrado. Esta actitud obliga a plantearse de qué modo percibía el hombre prehistórico su territorio y todos sus elementos constituyentes como un paisaje vivo, sobrenatural y, en consecuencia, sacro. Sin embargo, estamos todavía muy lejos de comprender muchos aspectos, como la especial sacralidad de determinada peña, fuente o árbol, ni de qué dependía que una peña determinada, lo mismo que una fuente o un árbol, fuera considerada «sacra» o no, sin olvidar las transformaciones que puede ofrecer a lo largo del tiempo.

Todo paisaje sagrado supone una mitología propia, que es la que lo explica. En estas «peñas sacras» destaca su carácter de *numen* «divino» concebido de forma casi abstracta, que parecen haber evolucionado desde las ancestrales concepciones animistas hasta transformarse en deidades antropomorfas identificables con una Diosa Madre o un Padre y Patrono Ancestral, dueño del territorio y padre del grupo humano que lo habita, hecho en el que radica su asociación al mundo anímico de los muertos y al Otro Mundo hasta su paulatina cristianización. A la difícil comprensión de estos aspectos se ha dirigido el principal esfuerzo de esta obra, que no pretende identificar e inventariar todas las «peñas sacras» de Galicia, sino ofrecer una perspectiva de conjunto para aproximarse a los mitos y ritos originales que explican su origen y su carácter sagrado.

LAS «PEÑAS SACRAS» COMO PATRIMONIO: SU PROTECCIÓN Y DISFRUTE

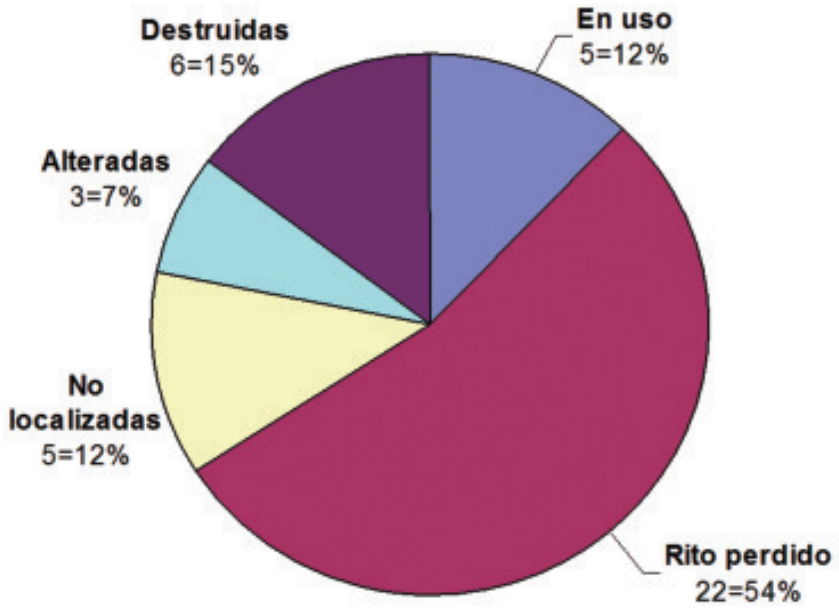
Las peñas sacras de Galicia son monumentos de gran interés, como se ha defendido a lo largo de este estudio. Este hecho explica el creciente atractivo que despiertan estos monumentos, así como sus ritos y tradiciones, y la necesidad de inventariarlos y estudiarlos antes de que desaparezcan, pues hay que conservar para el futuro estas «peñas sacras» como auténticos monumentos del pasado.

Estos monumentos son esenciales para conocer la mentalidad del hombre prehistórico y han perdurado casi hasta el día de hoy en un extraordinario proceso de «larga duración», por lo que constituyen una de las manifestaciones culturales más antiguas y sorprendentes del Patrimonio de Galicia. Sin embargo, en la actualidad están en serio riesgo de desaparecer, mayor incluso que el de los monumentos megalíticos, mucho más abundantes y que, al ser más valorados por la sociedad, corren menos peligro. En consecuencia, este trabajo también pretende llamar la atención de que su localización, inventario y protección debe ser un objetivo prioritario. En primer lugar, hay que estimular la localización de

todos estos monumentos y es urgente llevar a cabo su inventario en las cartas arqueológicas, pues algunos ya han sido destruidos y otros corren serio peligro de desaparecer. Impulsar el conocimiento de las peñas sacras es el objetivo prioritario de esta obra. De manera muy especial, hay que recoger los ritos y mitos asociados que todavía se conservan, generalmente en gente de edad casi centenaria, pues la información sobre las peñas sacras es bastante limitada e irregular, ya que varía mucho de unas zonas a otras según los conocimientos de los informantes, lo que debe ser un estímulo para completar esta información en un futuro próximo, en especial la que se refiere a los rituales y los mitos asociados. Son tareas obligadas en los estudios arqueológicos del territorio, pues forman parte de nuestro Patrimonio Arqueológico, además de ser también elementos esenciales del Patrimonio Inmaterial. En consecuencia, las peñas sacras se deben proteger para evitar su pérdida, pues testimonian un «paisaje sacro» de origen prehistórico, que permite conocer los orígenes y aspectos claves de la personalidad cultural gallega, a la vez que constituye una parte esencial del Patrimonio Arqueológico y Espiritual de Europa.

Hasta ahora estos monumentos han sido escasamente valorados, por lo que no se ha realizado en Galicia ningún estudio sobre el riesgo que corren. No es necesario enumerar las peñas destruidas por obras públicas y urbanizaciones, por plantaciones y trabajos agrícolas y también en muchos casos por simple olvido, dada la creciente despoblación del campo, hecho que ha afectado especialmente a los ritos y mitos que son esenciales para su estudio y que se han perdido en las últimas generaciones al caer en creciente olvido, lo que incluso dificulta en la actualidad su localización. Basta como ejemplo el análisis realizado hace pocos años del estado de conservación de las peñas propiciatorias conocidas en España y Portugal.[1913] De estas peñas sacras, menos del 5% conservan el rito que le da carácter «sacro» y más del 50% han sido total o parcialmente destruidas o están en grave riesgo de desaparecer (fig. 164). De estas últimas más del 60% pueden considerarse como «fósiles», pues han perdido el ritual, y un 7% aproximado han sido alteradas, casi el 15% han sido destruidas y otro 9% ya no fue posible localizadas, pues se había olvidado su paradero o habían desaparecido. En resumen, menos del 5% de las peñas sacras conocidas conservan el rito que les da su carácter «sacro», más del 50% han sido ya total o parcialmente destruidas y casi el 90% corren un peligro muy serio de destrucción y, lo que es igualmente muy de lamentar, la mayoría de estas peñas propiciatorias han perdido el rito en la última generación del paso del siglo XX al XXI, al quedar en desuso y caer en un creciente olvido, lo que hoy dificulta incluso su localización.

1913 Almagro-Gorbea, 2015, 396 s.



164. Estado de conservación de las peñas propiciatorias de la Península Ibérica.

Este panorama tan sombrío requiere extremar la protección de estos monumentos tan interesantes, que son un testimonio ancestral de los más antiguos ritos conocidos no sólo en Galicia, sino en toda Europa, de la que forman parte esencial de su Patrimonio Arqueológico y Espiritual. Hay que proteger las peñas sacras, pero también hay que saber ponerlas en valor. En Galicia, algunas de ellas ya son valoradas y se consideran parte del patrimonio turístico y cultural. Esa línea de actuación debe ser potenciada, pues las peñas sacras representan una singular aportación al Patrimonio Cultural de Galicia y al Patrimonio Cultural de Europa.

Desde esta perspectiva, esta novedosa atracción turística se debe propiciar en el futuro, pero evitando puestas en valor que deterioren su entorno natural (fig. 165), que es parte inseparable de las peñas sacras (fig. 166). Las peñas sacras aúnan Naturaleza, Paisaje y Medio Ambiente, Arqueología y Patrimonio Monumental, Folclore y Tradiciones Populares. Además, sus mitos y ritos son de gran interés y muchas veces tienen paralelos en otras partes de España y de Europa, lo que resulta un motivo más de atracción para las personas que vienen a ver estos monumentos. La valoración turística de las peñas sacras requiere su inventario y publicación para que puedan ser conocidas y apreciadas por todo el mundo y de este modo participe la sociedad en este extraordinario Patrimonio Cultural. Su evidente atractivo permite incrementar el turismo hacia zonas en

Fundación L. Monteagudo

165. *Pedra da Ra,* Ribeira, A Coruña, con su entorno gravemente alterado.

ocasiones casi despobladas (figs. 138, 167, 169, etc.), para las que puede ser un importante atractivo turístico y una fuente de desarrollo económico y cultural.

***

En conclusión, las más de 300 peñas sacras identificadas y estudiadas en este trabajo representan una aportación novedosa al Patrimonio Cultural de Galicia. Es un valioso conjunto de peñas sacras, hasta ahora deficientemente reconocido a pesar de su importancia como monumentos arqueológicos y etnográficos. Además, representan para el turismo un nuevo horizonte de desarrollo en territorios apenas conocidos pero poseedores de un rico patrimonio natural y cultural.

Esta obra es por ello también una llamada de atención para que se busquen, inventaríen, estudien y valoren estos monumentos etnoarqueológicos, algunos ya destruidos y otros en peligro de desaparecer y, muy especialmente, para que se documenten con urgencia las tradiciones, ritos y mitos relacionados con estos monumentos. Igualmente urge su protección, pues son testimonio de un «paisaje sacro» ancestral de profundas raíces en la Cultural Gallega y en el Patrimonio Arqueológico y Espiritual de Europa.

166. El *Outeiro de San Xián*, San Sebastián de Covelo, A Lama, Pontevedra, en su entorno bien conservado .

Fundación L. Monteagudo

167. La *Pena do Unto*, Castro de Recadeira, Mondoñedo, Lugo.

168. *O Berce da Virxe* de Pastoriza, Arteixo, A Coruña.

Fundación L. Monteagudo

169. Peña sacra de Santa Xusta, en Nogueira de Ramuín, Ourense.

ÍNDICE DE LAS PEÑAS SACRAS DE GALICIA*

1.- PEÑAS NUMÍNICAS Y MÍTICAS

1A. PEÑAS-*NUMEN*

1. Ntra. Sra. de la Asunción, Monte Castelo, Santa Mariña de Pesqueiras, Salvaterra do Miño, Pontevedra (figs. 14 A-B y 157 A).
2. *Pena da Santa-Pena da Eirita*, Santo Estevo de Anos, Cabana de Bergantiños, A Coruña (fig. 15).
3. Pena del monte de San Cibrán, límite de los municipios de Ponteareas y Salceda de Caselas, Pontevedra (fig. 16).
4. *Bolo de Chan do Pouso*, Monte Piquiño, Santa María de Luou, Teo, A Coruña (figs. 17 y 150).
5. *Pena do Canal*, Santa María de Olveira, Ribeira, A Coruña.
6. *Pedra da Ra,* San Paio da Carreira, Ribeira, A Coruña (fig. 165).
7. *Pedra do Cadro*, Santa Mariña de Esteiro, Muros, A Coruña (fig. 18).
8. *Arca dos Penedos*, San Bartolomeu de Baltar, Baltar, Ourense (figs. 13 y 19).
9. *San Pedro de Rocas*, Esgos, Ourense.
10. Pena de San Alberto, Santa Uxía de Ribeira, Ribeira, A Coruña (figs. 54 y 152).
11. *Pena de las Ánimas*, situada en Occidente.
12. *Penedo das Ánimas*, Santiago de Amoroce, Celanova, Ourense.
13. *Pena de las Ánimas*, frente al barrio de San Amaro, ciudad de A Coruña (fig. 20).
14. *Pedra do Encanto*, San Xens de Bamio, Vilagarcía de Arousa, Pontevedra (fig. 105).
15. *Pena Furada*, Santa María de Ois, Coirós, A Coruña (fig. 147 A).
16. *Pena de San Guillerme*, Santa María de Fisterra, Fisterra, A Coruña (fig. 100).
17. *Pedra Longa*, San Xián de Cabaleiros, Tordoia, A Coruña (fig. 11).
18. *Pena do Home*, San Cristovo de Portomouro, Val do Dubra, A Coruña.
19. *Penedos da Raíña Lupa*, Santiago de Covas, Os Blancos, Ourense.
20. *Cruz do Seixo*, en la Serra do Cando, Santa Ana da Barcia do Seixo, A Lama, Pontevedra.

---

* Se ofrece este listado de las «peñas sacras» de Galicia, organizado según los tipos analizados, como visión de conjunto y contribución al necesario *Catálogo* de estos monumentos.

21. *Pedra da Pía*, Santa Mariña de Esteiro, Muros, A Coruña (fig. 119).
22. *Pedra de Coiro*, San Salvador de Coiro, Cangas, Pontevedra (fig. 142).
23. *A Pena*, San Lourenzo de Nocelo da Pena, Sarreaus, Ourense.
24. *Pena Molexa*, Santa María a Maior do Val, Narón, A Coruña (fig. 12).
25. *Pedra da Serpe*, Gondomil, Santo Adrán de Corme Aldea, Ponteceso, Corme, A Coruña (fig. 151 y dibujo en colofón).

1B. PEÑAS DE «MOURAS»

26. *Pena da Moura*, serra do Bocelo, (cerca de A Moruxosa, Toques) San Miguel de Codesoso, Sobrado, A Coruña (fig. 25).
27. *Pena da Erosa*, Erosa, Santa Baia de Adá, Chantada, Lugo.
28. *Pena da Cova da Serpe*, serra da Cova da Serpe, Santiago de Miraz, Friol, Lugo (fig. 21).
29. *Con da Romaiña*, Santa Baia de Nantes, Sanxenxo, Pontevedra (fig. 22).
30. *Petoutos de San Pedro do Viso*, San Lourenzo de Nocelo da Pena, Sarreaus, Ourense.
31. *Penedo da Moura*, Armeá, Santa Mariña de Augas Santas, Allariz, Ourense (fig. 23).
32. *Penedo dos Mouros*, Teixugueiras da Mezquita, Ourense.
33. *Pena da Moura* o *Penedos da Mora*, monte de San Cibrao, Forxás de Montes, Santa María de Corvillón, A Merca, límite con Allariz, Ourense.
34. *Pena da Moura*, Parada do Sil, Ourense.
35. *Pena Encarrilloada*, Parada do Sil, Ourense.
36. *Fraga dos Moros*, Vega do Bolo, Viana, Ourense.
37. *Pena Cantariña* o *Peinador da Moura*o *Penedo da Moura*, Trandeiras, San Pedro da Pena, Xinzo de Limia, Ourense.
38. *Pena da Noiva Moura*, playa de Espasante, San Xoán de Espasante, Ortigueira, A Coruña (fig. 24).
39. *Pena da Vella*, Allariz, Ourense.
40. *Pena da Vella*, Porto da Cova en el cabo Prior, San Martiño de Covas, Ferrol, A Coruña.
41. *Penedo da Vella*, Sobradelo, Limia, Ourense.
42. Peña con una hendidura del Monte da Pena, San Martiño de Moaña, Moaña, Pontevedra.
43. *Peñas Valdeorras*, San Bernabé de Valencia do Sil, Vilamartín de Valdeorras, Ourense.
44. *Penedo da Vella*, Vinxeira Pequena, Santa María de Celas, Culleredo, A Coruña (fig. 139).

1C. HUELLAS MÍTICAS

45. Huellas de Caballo de Roldán, San Bernabé de Valencia do Sil, Vilamartín de Valdeorras, Ourense.
46. *Coto das Ferraduras*, San Bieito de Rabiño, Cortegada, Ourense.
47. A *Pena das Ferraduras*, San Tomé de Parada, Silleda, Pontevedra.

48. *Pisada de Roldán* junto a la ermita de San Vitorio, San Pedro de Cambás, Aranga. A Coruña (fig. 27).
49. Pie de *Jesucristo* en el *Alto do Ézaro*, macizo del Pindo, Carnota, A Coruña.
50. Pie de *Jesucristo*, monte del Faro de Fisterra, Santa María de Fisterra, Fisterra, A Coruña (fig. 28).
51. Pisada de la Virgen, *Pena da Santa,* Santo Estevo de Anos, Cabana de Bergantiños, A Coruña (fig. 15).
52. Pisada de Santa Marina, playa de Esteiro, Santa Mariña de Esteiro, Muros, A Coruña.
53. Huella del caballo de Roldán, castro del *Monte da Cidá*, San Paio de Carreira, Ribeira, A Coruña.
54. *Pedras da Lagoa* con las huellas del caballo de Santiago, laguna de Carregal, San Xián de Artes, A Coruña.
55. *Outeiro de Santiago,* con las huellas del caballo de Santiago, Santa María de Corrubedo, Ribeira, A Coruña.
56. Moa del Monte Pindo, con la herradura del caballo de Santiago, San Clemente do Pindo, Carnota, A Coruña.

1D. PAREIDOLIAS

57. *Can Doente*, Monte Castelo, San Pedro de Tállara, Lousame, A Coruña (fig. 29).
58. Peña en forma de calavera, tras la ermita del monte de San Cibrao, Santo André de Guillamil, Rairiz de Veiga, Ourense (fig. 30).
59. *Hombre de Sagres*, isla de Sagres, Nosa Señora do Carme de Aguiño, Ribeira, A Coruña (fig. 31).
60. *O Xigante*, Monte Pinto, San Clemente do Pindo, Carnota, A Coruña (fig. 32).
61. Peña vulviforme 1 y 2, Monte Pindo, San Clemente do Pindo, Carnota, A Coruña (fig. 147).

2.- ALTARES RUPESTRES

2A. ALTARES CON *PÍAS* NATURALES (*gnamma* o cazoletas naturales, retocadas o no y con canalillos)

62. *A Moa,* Monte Pindo, San Clemente do Pindo, Carnota, A Coruña (fig. 39).
63. *As Canles*, Caneda, Santiago de Morillas, Campo Lameiro, Pontevedra.
64. *Abrigo das Cruces*, monte Louro, Santiago do Louro, Muros, A Coruña (figs. 123 y 149).
65. *Campos Grandes*, Santiago de Louro, Muros, A Coruña.
66. Capilla de Santa Mariña, Castrovite, San Pedro de Orazo, A Estrada, Pontevedra (fig. 110).
67. Castro de Meirás, San Martiño de Meirás, Sada, A Coruña.

68. Castro de Santomé, A Asunción de Tras do Hospital, Ourense.
69. Castro de Trasmonte o *Eira dos Mouros*, San Martiño de Barbude, A Estrada, Pontevedra.
70. *Con das Sete Pías*, San Andrés de Vilariño, Cambados, Pontevedra (fig. 37).
71. Cornoces, San Martiño de Cornoces, Amoeiro, Ourense.
72. Coto da Portela, Albeiros, San Pedro de Trasalba, Amoeiro, Ourense.
73. Ermita del Coto de San Trocado, San Cibrán de Las (San Amaro) límite con San Xoán de Ourantes, (Punxín), Ourense.
74. *Fonte do Lagarto*, cerca del castro de Cameixa, San Martiño de Cameixa, Boborás, Ourense.
75. Grichouxo, San Lourenzo de Belesar, Baiona, Pontevedra.
76. Isla Norte, Illas Cíes, Vigo, Pontevedra.
77. *Laxe das Rodas*, Santiago de Louro, Muros, A Coruña (fig. 38).
78. *Laxe do Xuviño* o *Esperón*, As Trigueiras, San Roque de Combarro, Poio, Pontevedra.
79. Monte de San Mamede, Bouza, Ourense.
80. Monte dos Castelos, Nostián, San Pedro de Visma, A Coruña.
81. Nosa Sra. de Xurés, Santa María de Riocaldo, Lobios, Ourense (figs. 35 y 145).
82. O Viveiro?, San Salvador de Coruxo, Vigo, Pontevedra.
83. Os Pintos?, San Miguel de Oia, Vigo, Pontevedra.
84. *Outeiro Redondo*, Montecelo, Santa María de Vilarmaior da Boullosa, Baltar, Ourense.
85. *Pedra dos Couselos*, San Martiño de Xustáns, Ponte Caldelas, Pontevedra.
86. *Pedra formosa* de Punxeiras Altas, San Xoán de Ortoño, Ames, A Coruña.
87. *Pedra Maiore*, Feáns, San Vicenzo de Elviña, A Coruña (fig. 43).
88. *Peña do Raposo*?, Porto Seixo, San Vicenzo de Negradas, Guitiriz, Lugo.
89. *Peñas de los Gigantes*, Culleredo, A Coruña.
90. *Pía do Castro*, Bande, Ourense.
91. Riña, Santa María de Oia, Oia, Pontevedra (figs. 34 y 163 C).
92. Capela de Santo Anxo, Vilar de Coiro, San Xián de Beba, Mazaricos, A Coruña.
93. Novás, San Nicolao de Novás, Xinzo de Limia, Ourense.
94. Santa Mariña de Augas Santas, Allariz, Ourense.
95. Teixugueiras, Cambados, Pontevedra.
96. Cumbre del castro de Baroña, San Pedro de Baroña, Porto do Son, A Coruña (fig. 47).

2B. *PÍAS* EXENTAS

97. *Pía de Mougás* o *Bouza de Fariña*, Santa Uxía de Mougás, Oia, Pontevedra (fig. 40).
98. *Pía* del Monte da Lagoa, cerca de Pontepedroso en Rodeiro, Santa María de Parada, Lalín, Pontevedra.

2C. ALTARES TIPO «LÁCARA» (CON ENTALLES)

99. Castro de San Vicenzo, Santos Xusto e Pastor de Avión, Avión, Ourense (figs. 41 A-B y 42).

100. Coto de San Trocado, San Xoán de Ourantes, Punxín, Ourense.
101. Castro de Santa Mariña, San Miguel de Armeses, Maside, Ourense.
102. As Canles, Caneda, Santiago de Morillas, Campo Lameiro, Pontevedra.
103. *Pena Forcada*?, Santa María de Tarrío, Monterroso, Lugo.

2D. ALTARES TIPO «ULACA» (CON ESCALONES)

104. *A Moura,* Mouruás, San Xoán do Río, Ourense.
105. Castro de Santa Mariña, San Miguel de Armeses, Maside, Ourense.
106. Castro de Santomé, A Asunción de Tras do Hospital, Ourense.
107. *Cruz da Pedra* de «O Cruceiro», Santiago de Louro, Muros, A Coruña (fig. 45).
108. *El Pedrón,* San Miguel de Celanova, San Rosendo de Celanova, Celanova, Ourense (figs. 36 y 48).
109. San Pedro de Rocas, Esgos, Ourense.
110. Mato, Santiago da Rabeda, Taboadela, Ourense.
111. *Castelo*, Cualedro, Ourense.
112. Outeiro do Castro, Santa María de Requeixo de Valverde, Allariz, Ourense.
113. *Pena Folenche*?, Santa María de Pena Folenche, A Pobra de Trives, Ourense.
114. *Punta do Muíño*, frente al Castro de Alcabre, Santa Baia de Alcabre, Vigo, Pontevedra (fig. 33).
115. Castro de San Cibrán de Las, San Cibrao de Las, San Amaro, Ourense.
116. Castro de San Lourenzo, San Salvador de Coruxo, Vigo, Pontevedra.
117. Castro de Arméa, Santa Mariña de Augas Santas, Allariz, Ourense.
118. *Vinxeira Grande*, Santa María de Celas, Culleredo, A Coruña (fig. 44).

2E. ALTARES EN TOPÓNIMOS

119. *A Pedra do Altar*, Punta Herminia, zona de la Torre de Hércules, A Coruña.
120. *Pena do Altar*, (enfrente a playa da Rapadoira, Foz) San Cosme de Barreiros, Barreiros, Lugo.
121. *Altariño*, playa de Xilloi, Santo Estevo do Vicedo, O Vicedo, Lugo.
122. *Pena dos Sacrificios*?, Santo Estevo de Oirán, Mondoñedo, Lugo.
123. *Pena dos Sacrificios*?, Vilval, Mondoñedo, Lugo.

2F. ALTARES DUDOSOS

124. *Pena abaladoira* da *Moladoira*?, Guilfonso, Santa María do Pereiro, Alfoz, Lugo (fig. 69).
125. *Pena do Unto*?, Coto da Recadeira, Nosa Señora dos Remedios, Mondoñedo, Lugo (fig. 167).
126. Santa Eulalia da Bóveda?, Santalla de Bóveda de Mera, Lugo.
127. *A Pena Fita* de Adai, Santa María Madalena de Adai, Lugo (figs. 46 A-B).

3. PEÑAS PROPICIATORIAS Y DE ADIVINACIÓN

3A. PEÑAS PROPICIATORIAS CON EL RITO DE ARROJAR UNA PIEDRA

128. *Penedo dos Namorados*, San Breixo de Arcos, Ponteareas, Pontevedra (figs. 50 A-B).
129. *Outeiro de San Xián* o *A Pedreira*, Laxedo, San Sebastián de Covelo, A Lama, Pontevedra (figs. 51 y 166).
130. *Con da Ventureira*, San Xenxo de Padriñán, Sanxenxo, Pontevedra (figs. 52 A-B).
131. Peña de las Brañas de San Cibrián-1, Monte Pindo, San Clemente de O Pindo, Carnota, A Coruña (figs. 49 y 53 A).
132. Peña de las Brañas de San Cibrián-2, Monte Pindo, San Clemente de O Pindo, Carnota, A Coruña (figs. 53 A-B).
133. Ermita de San Alberto, Santa Uxía de Ribeira, Ribeira, A Coruña (figs. 54 y 152).
134. *Pena dos Namorados*, Zanfoga, San Pedro de Maside, Sarria, Lugo.
135. *Pena dos Enamorados*, Santa Mariña de Longoseiros, Carballino, Ourense (fig. 70).

4. PEÑAS FECUNDANTES

4A. PEÑAS ESCORREGADOIRAS

136. *Os Corregosos*, Vilar de Mouros, Santa María de Cabalar, A Capela, A Coruña (fig. 60).
137. *Pena da Escurridía*, Ponte da Veiga, San Boulo de Caaveiro, A Coruña.
138. *Pena Escorredía*, San Simón de Ons de Cacheiras, Teo, A Coruña (figs. 58 y 61).
139. *A Pedra que Fala*, Vilar de Rei, San Xoán de Fecha, Santiago de Compostela, A Coruña (fig. 62).
140. *A Pena Escorredía*, cerca de Loureiro, San Miguel de Rarís, Teo, A Coruña (fig. 63).
141. Río Ulla, Teo, A Coruña.
142. *Escorredoiro*, en la *Eira dos Mouros* o «Castro Lupario», entre Santa Mariña de Ribasar (Rois) y San Xulián de Bastavales (Brión), A Coruña.
143. *Pedra Escorregadoira da Raposeira*, San Miguel de O Campo, Campo Lameiro, Pontevedra (fig. 64).
144. *Pedra Escorregadoira*, Santa María de Samieira, Poio, Pontevedra.
145. *Pedra Escorregadoira*, Santo André de Lourizán, Pontevedra (fig. 65).
146. *Escorregadoiro* o *Rascacús*, San Breixo de Arcos, Ponteareas, Pontevedra (fig. 66).
147. *A Laxe de Rozacús*, Santa María da Guía de Randufe, Tui, Pontevedra.
148. *Pedra escorregadiza*, alto del Monte Paralaia, Santiago de Ermelo, Bueu, Pontevedra.
149. *A Escorregadoira*, Val do Salgueiro, Santa María de Lodoselo, Sarreaus, Ourense (fig. 67).

4B. PEÑAS *ABALADOIRAS* U OSCILANTES

150. *A Pedra de Abalar*, Nosa Señora da Barca, Santa María de Muxía, Muxía, A Coruña (fig. 68).
151. *Pena Abaladoira da Moladoira*, Guilfonso, Santa María de Pereiro, Alfoz, Lugo (fig. 69).
152. *Piedras Santas*, monte del cabo Fisterra, Santa María de Fisterra, Fisterra, A Coruña (p. 4 y figs. 59 y 71).
153. *Pena dos Enamorados*, Santa Mariña de Longoseiros, Carballino, Ourense (fig. 70).

4C. MONOLITOS FÁLICOS

154. Marco del Castro de Santa Cruz, Santa Cruz do Salto, Cabanas, A Coruña.
155. Marco del *Campo do Enganido*, Famelga, Santa María de Aguasantas, Cerdedo-Cotobade, Pontevedra.
156. Miliario de Santiaguiño das Antas, límite de Vilar de Infesta, Redondela y Santa María de Guizán, Mos, Pontevedra (fig. 72).
157. Miliario del puente del Burgo, Pontevedra.

5. PEÑAS SANADORAS

5A. PEÑAS CON *PÍAS* CURATIVAS

158. *Cama de Santa Isabel*, Penadauga, San Salvador de Escuadro, Silleda, Pontevedra (figs. 79 A-B).
159. *Carballo das Pías*, ermita de Santa Columba, San Miguel de Codesoso, Sobrado, A Coruña (fig. 78).
160. Castro de San Amaro, San Simón de Lira, Salvaterra do Miño, Pontevedra (fig. 86).
161. Cazoleta natural junto a un río, Viana do Bolo, Ourense.
162. *Cubeta del Carballo de Santa Mariña*, Armeá, Santa Mariña de Aguas Santas, Allariz, Ourense (fig. 82 A).
163. *Monte dos Castelos*, San Fiz de Galez, Entrimo, Ourense.
164. *O Tinteiro*, Santiago de Caldas, Ourense.
165. *Outeiro dos Foles*, San Xoán do Freixo de Sabardes, Outes, A Coruña.
166. *Outeiro dos Rens*, San Pedro de Bealo, Boiro, A Coruña.
167. *Pena Bicuda*, Bouzaboa, Santiago de Trasmonte, Friol, Lugo (fig. 80).
168. *Pena da Auga*, cerca de la ermita de San Roque, Santa María de Viveiro, Lugo.
169. *Pena da Auga*, Dumbría, A Coruña.
170. *Pena do Sangradoiro*, Santa María de Salgueiros, Monterroso, Lugo.
171. *Penedo das Verrugas*, Ardesende, Santa María de Covas, San Cristovo de Cea, Ourense (figs. 83 A-B).
172. *Penedo de Nosa Señora*, Santa María de Corvillón, A Merca, Ourense (fig. 76).
173. Peña de la *Virgen de Penatallada*, S^{ta} M^{a} de Cerdedelo, Laza, Ourense (figs. 75 y 81).

174. Peña de Santa Xusta, San Xosé de Carballeira, Nogueira de Ramuín, Ourense (figs. 77 y 169).
175. *Pías* de *Santa Mariña*, Armeá, Santa Mariña de Augas Santas, Allariz, Ourense (figs. 82 A).
176. *Pioucas da Santa*, Armeá, Santa Mariña de Augas Santas, Allariz, Ourense (figs. 82 B y 120).
177. *San Martiño do Monte Castelo*, Santa María de Galdo, Viveiro, Lugo (figs. 85 A-B).
178. *Santa da Pedra*, San Vicente de Coucieiro, Paderne de Allariz, Ourense (fig. 84).
179. *Santa Uxía*, Santa Eufemia de Milmanda, Celanova, Ourense.

5B. PEDRAS DO UNTO Y PROPICIATORIAS

180. *Nosa Señora dos Ulimentos*, Fuente de Belmil, San Pedro de Belmil, Santiso, A Coruña.
181. *Pena do Unto*, castro del Coto da Recadeira, Nosa Señora dos Remedios, Mondoñedo, Lugo (fig. 167).
182. *Pena de A Esculca*, Santiago de Ermelo, Bueu, Pontevedra (fig. 87).

5C. PEDRAS FURADAS

183. *Can Doente*, Monte Castelo, San Pedro de Tállara, Lousame, A Coruña (fig. 29).
184. *Berce da Virxe*, Santuario de Pastoriza, Santa María de Pastoriza, Arteixo, A Coruña (figs. 89 y 168).
185. *Tarangaño*, *O Enganido* o *Penedo Vigón*, cerca del santuario de San Bieito de Cova do Lobo, San Lourenzo de Piñor, Barbadás, Ourense (figs. 90 A-B).
186. *Pedra dos Cadrís*, Nosa Señora da Barca, S^{ta} M^{a} de Muxía, Muxía, A Coruña (fig. 93).
187. *Pedra dos Tres Regueiros*, Casaldoira, San Xoán de Seoane, Allariz, Ourense.
188. *Penedo de San Bartolomeu*, San Bartolomeu de Queirugás, Verín, Ourense.
189. *Penedo do Arangaño*, entre Perrelos y Cortegada, San Xoán de Cortegada, Sarreaus, Ourense (figs. 91 y 107).
190. *Porta do Alén*, monte do Seixo, Santa Ana da Barcia do Seixo, A Lama, Pontevedra (fig. 92).
191. Santa María de Oleiros, Oleiros, A Coruña.
192. *Santa Tegra*, Santa María de A Guarda, A Guarda, Pontevedra.
193. *Santiaguiño do Monte*, Santiago de Padrón, Padrón, A Coruña (fig. 88).

5D. CAMAS PÉTREAS

194. *Bañeira da Moura* o *A Cama da Moura*, en Outeiro das Cabras, San Pedro de Cesantes, Redondela, Pontevedra.
195. *A Cama da Virxe* o *O berce da Virxe* o *da Santa*, A Lanzada, Santo Estevo de Noalla, Sanxenxo, Pontevedra (fig. 102).
196. *A Cama de Nuestra Señora*, Montes da Pena, Santa María de Cambre, Cambre, A Coruña.

197. *Cama de San Guillerme*, Santa María de Fisterra, Fisterra, A Coruña (fig. 100).
198. *Cama de San Xiao*, monte Aloia, O Sagrario de Pazos de Reis, Tui, Pontevedra (fig. 96).
199. *Cama de Santa Eulalia*, junto al campanario de A Espenuca, San Xulián de Coirós, Coirós, A Coruña (fig. 95).
200. *Cama da Virxe* o *Pena Santa*, San Martiño de Canduas, Cabana de Bergantiños, A Coruña (fig. 103).
201. *Cama do Home Santo*, cerca de la ermita de San Mamede, San Pedro de Tállara, Lousame, A Coruña (figs. 94 y 108).
202. *Cama do Home*, en Outeiro das Olas, Santiago de Taboadelo, Ponte Caldelas, Pontevedra.
203. *Cama do Santo* de la ermita de *A Xestosa*, Serra de Faro, San Salvador de Prado, Covelo, Pontevedra (fig. 99).
204. *Cama do Santo* o *Cama de San Vicente*, Pico Ferreira, San Paio de Ferreira, San Sadurniño, A Coruña (fig. 98).
205. *O Berce da Virgen*, Santa María de Pastoriza, Arteixo, A Coruña (figs. 89 y 168).
206. *Pedrusco* del monte Lobeira, San Lourenzo de András, Vilanova de Arousa, Pontevedra.
207. *Pena Cadeira*, Coto do Outeiro de Moimenta, Santiago de Loureiro, Cerdedo-Cotobade, Pontevedra.
208. *Pena da Auga* o «Cama de Santa Isabel», Penadauga, San Salvador de Escuadro, Silleda, Pontevedra (figs. 79 A-B).
209. Peña de la laguna de Doniños, San Román de Doniños, Ferrol, A Coruña.
210. *Pena de Lliboi* o de *Xiboi*, Tolda, Santo Estevo de Parga, Guitiriz. Lugo (fig. 101).
211. Sarcófago de la ermita de Santo Adrao, Santiago de Goiriz, Vilalba. Lugo.
212. Sarcófago de la iglesia de Santiago de Trasmonte, Friol, Lugo.
213. Sarcófago del santuario de San Alberte, San Breixo de Parga, Guitiriz, Lugo.
214. Sarcófago del santuario de San Matías, San Vicente do Veral, Lugo.

5E. PEÑAS MALÉFICAS

215. *A Pedra do Encanto*, San Xens de Bamio, Vilagarcía de Arousa, Pontevedra (fig. 105).
216. *Pedra das Treboadas*, *Algibe das tormentas* u *Odres de los vientos*, San Xoán da Cova, Santa María Madalena de Ponte Ulla, Vedra, A Coruña (fig. 104).
217. *Penas de Rodas*, Santiago de Gaioso, Outeiro do Rei, Lugo (figs. 106 y 109).
218. *Penido do Medio*, sierra de A Capelada, Santo Adrao da Veiga, Ortigueira, A Coruña.

6. OTROS TIPOS DE PEÑAS SACRAS

6A. PEÑAS RELACIONADAS CON EL CALENDARIO

219. Castriño de Conxo, O Divino Salvador de Vidán, Santiago de Compostela, A Coruña.
220. Castro de Santa Mariña de Castrovite, San Pedro de Orazo, A Estrada, Pontevedra (fig. 110).
221. Cumbre del castro de San Vicenzo, Santos Xusto e Pastor de Avión, Avión, Ourense (figs. 41 A-B y 42).
222. *El Pedrón*, San Miguel de Celanova, San Rosendo de Celanova, Celanova, Ourense (figs. 36 y 48).
223. *Laxe das Rodas*, Santiago de Louro, Muros, A Coruña (fig. 38).
224. Nuestra Señora de la Asunción, Monte Castelo, Santa Mariña de Pesqueiras, Salvaterra do Miño, Pontevedra (figs. 14 A-B y 157A).
225. *Pedra do Sol*, Santa Mariña de Montoedo, A Teixeira, Ourense.
226. *Pedra do Sol*, Curota do Couto de Coallos, Santiago de Covelo, Covelo, Pontevedra.
227. *Pena da Eirita*, Santo Estevo de Anos, Cabana de Bergantiños, A Coruña (fig. 15).
228. *Peña de A Pastoriza*, Santa María de Pastoriza, Arteixo, A Coruña (figs. 89 y 168).
229. Peñas de A Ferradura, San Pedro de Trasalba, Amoeiro, Ourense.
230. *Penas de Rodas*, Santiago de Gaioso, Outeiro de Rei, Lugo (figs. 106 y 109).
231. Peñas del castro de San Cibrán de Las, San Cibrán de Las, San Amaro, Ourense.
232. *Penedo do Galo*, Santa María de Viveiro, Viveiro, Lugo.
233. Pico que domina el santuario de Os Milagres de Requián, Santa María de Frades, A Estrada, Pontevedra.
234. *Santiaguiño do Monte*, Santiago de Padrón, Padrón, A Coruña (fig. 88).
235. Santuario da *Virxe da Barca*, Santa María de Muxía, Muxía, A Coruña.

6B. PEÑAS DEL TIEMPO ATMOSFÉRICO

236. Capilla de *San Alberto*, Santa Uxía de Ribeira, Ribeira, A Coruña (figs. 54 y 152).
237. Ermita de Santa Tegra, Santa María de A Guarda, A Guarda, Pontevedra.
238. *A Pedra do Sol* y *A Pedra da Agua*, monte Aloia, O Sagrado de Pazos de Reis, Tui, Pontevedra.
239. *Marco do Vento*, monte do Seixo, Santa Ana da Barcía do Seixo, A Lama, Pontevedra (figs. 113 y 144).
240. Menhires el *Touzo* y la *Touza*, sierra de Faro de Avión, Santa María de Vilar de Condes, Carballeda de Avia, Ourense (fig. 112).
241. Montón de piedras levantado por las mujeres de pescadores, Fisterra, A Coruña.
242. *Outeiros de Catadoiro*, Montillón de Arriba, Santo André de Souto, A Estrada, Pontevedra.
243. *Pedra das Treboadas*, San Xoán de Cova, Santa María Madalena de Ponte Ulla, Vedra, A Coruña (fig. 104).

244. *Pedra de Nosa Señora de Amil*, Montes da Pena, Santa María de Cambre, Cambre, A Coruña.
245. *Pedra Dereita* o *Pedra do Tempo*, entre Sarria, Samos e Incio, Santa Cristina de O Viso, O Incio, Lugo (figs. 111 y 138).
246. *Pedra Mazafacha*, monte Xalo, San Román das Encrobas, Cerceda, A Coruña (figs. 9 y 114).
247. *Con de Ventureira*, San Xenxo de Padriñán, Sanxenxo, Pontevedra (fig. 52 A-B).
248. *Pena da Moura*, en el alto de la Serra do Bocelo, (cerca de A Moruxosa, Toques), San Miguel de Codesoso, Sobrado, A Coruña (fig. 25).
249. *Pena da Santa,* Santo Estevo de Anos, Cabana de Bergantiños, A Coruña (fig. 15).
250. *Penido do Medio*, sierra de A Capelada, Santo Adrao da Veiga, Ortigueira, A Coruña.
251. Piedras de «la lluvia o del Sol», Cerdedo-Cotobade y A Cañiza, Pontevedra.
252. Piedras volteadas en Laza, Ourense.
253. Piedras volteadas en Rianxo, ría de Arousa, A Coruña.

6C. PEÑAS DE ENTRONIZACIÓN (con podomorfos)

254. *A Ferradura*, San Pedro de Trasalba, Amoeiro, Ourense.
255. *A Pedra*, Vigo, Pontevedra.
256. Cabo Home, Santo André de Hío, Cangas, Pontevedra.
257. Campo de Matabois, Caneda, Santiago de Morillas, Campo Lameiro, Pontevedra.
258. Castro de San Martiño, cerca del límite de As Neves-Arbo, Santa María da Sela, Arbo, Pontevedra.
259. Gran piedra en el Campo de Melide, Lugo.
260. Monteferro, San Xoán de Panxón, Nigrán, Pontevedra.
261. *Pedra da Moura*, Fragoselo, San Salvador de Coruxo, Vigo, Pontevedra.
262. *Pena da Elección*, Salto de Arriba, Santo Estevo de Irís, Cabanas, A Coruña (fig. 115).

6D. TRONOS RUPESTRES

263. *Cadeira do Rei*, castro de Pastoriza, Santa María de Pastoriza, Arteixo, A Coruña (fig. 116).
264. *Cadeira da Raíña*, castro de Pastoriza, Santa María de Pastoriza, Arteixo, A Coruña.
265. *Con dos Mouros*, Santa María de Paradela, Meis, Pontevedra.
266. *Cadeira da Raíña Moura*, Castro do Muro, Santa María de Medeiros, Monterrei, Ourense.
267. *Cadeira da Raíña Moura*, Castro de Areas, Santa María de Esposende, Cenlle, Ourense.
268. *Peña da Raíña*, Santa María de Luou, Teo, A Coruña (fig. 117).
269. *Sillón dos Mouros*, Santiago de Cereixo, Vimianzo, A Coruña (fig. 118).
270. *Pedra da Virxe de Cadeiras*, San Vicente de Pinol, Sober, Lugo.
271. *Pedra da Pía*, Santa Mariña de Esteiro, Muros, A Coruña (fig. 119).

272. *Silla da Reina*, Castro da Xerpe, entre San Martiño de Tiobre (Betanzos) y Santo André de Obre (Paderne), A Coruña.
273. *Asiento de Santa Mariña*, Armeá, Santa Mariña de Augas Santas, Allariz, Ourense (figs. 82 B y 120).
274. *Pena do Corvo* o del *Bispo*, tierras de Rodeiro, límite entre Lugo, Ourense y Pontevedra.
275. *Penedo* de la ría de Ortigueira, A Coruña.
276. *Cadeira da Raíña*, sierra de San Mamede, Santa María de Rebordechao, Vilar de Barrio, Ourense.

6E. PEÑAS SONORAS

277. *A Fraga do Tintinidoiro*, San Vicente de O Navallo, Riós, Ourense.
278. *A Pedra da Campá*, Illa do Medio o Illa do Faro, Illas Cíes, Vigo, Pontevedra.
279. *A Pedra da Pregunta*, San Mamede de Puga, Toén, Ourense.
280. *A Pena do Ruido*, Santiago de Covelo, Covelo, Pontevedra.
281. *A Pena Faladora*, Santa María de Bares, Mañón, A Coruña.
282. *A Pena que Tanxe* (situación desconocida).
283. *Abrigo das Cruces*, monte Louro, Santiago de Louro, Muros, A Coruña (figs. 123 y 149).
284. *Catabún* o *Badabún*, monte Faro de Budiño, San Salvador de Budiño, O Porriño, Pontevedra (fig. 124).
285. *Coto do Outeiro*, orilla del río Miño, San Benito de Rabiño, Cortegada, Ourense.
286. Gran peña en la cima del Monte dos Castros, Santo André de Lourido, Salvaterra do Miño. Pontevedra.
287. Murazós, San Tirso de Cospindo, Ponteceso, A Coruña.
288. *Os Corregosos*, Vilar de Mouros, Santa María de Cabalar, A Capela, A Coruña (fig. 60).
289. *Outeiro dos Asubíos*, Santo André de Hío, Cangas, Pontevedra.
290. *Pedra da Campá*, nacimiento del río Rateira, San Xián de Torea, Muros, A Coruña (fig. 121).
291. *Pedra que Fala*, Vilar do Rei, San Xoán de Fecha, Santiago de Compostela, A Coruña (fig. 62).
292. Peña con hendidura del *Monte da Pena*, San Martiño de Moaña, Moaña, Pontevedra.
293. *Pena de Roldán* o *A Pena Fachada*, Reboira, San Vicenzo de Vilares de Parga, Guitiriz, Lugo (fig. 125).
294. Peña del Monte Castelo, península de Morrazo, Santa María de Ardán, Marín, Pontevedra.
295. Peña desaparecida cerca de la *Pena da Elección*, Santo Estevo de Irís, Cabanas, A Coruña.

296. *Pena do Coto Caldeiro*, cerca de Insuela, Santiago de Loureiro, Cerdedo-Cotobade, Pontevedra.
297. *Pena faladora*, falda meridional del monte do Faro, San Xiao de Faro, Viveiro, Lugo.
298. Peña oscilante de la Virgen da Barca, Santa María de Muxía, Muxía, A Coruña (fig. 68).
299. *Penedo de Murias*, Santa María de Rao, Navia de Suarna, Lugo.
300. *Pedra do Berbeo* o *Pedra do Serpal*, Insua, San Tirso de Cando, Outes, A Coruña (figs. 126 y 140).
301. *Pedra Faladora*, San Martiño de Monzo, Trazo, A Coruña (fig. 122)

6F. MARCOS Y PEÑAS DIVISORIAS (véase Moure, 2020)

302. *A Pedra Alta da Antela*, San Xoán de Cortegada, Sarreaus, Ourense (fig. 129).
303. *Lapa de Gargantáns*, San Martiño de Gargantáns, Moraña, Pontevedra (p. 3 y figs. 74 y 128).
304. *Marco da Mámoa* o *das Cruces*, San Salvador de Merlán, Palas de Rei, Lugo.
305. *Marco das Letras*, Vendas de Narón, San Mamede do Río, Portomarín, Lugo (fig. 132).
306. *Marco da Capela do Marco* o *Capela de San Marcos,* Santa Mariña de Sillobre, Fene, A Coruña (fig. 131).
307. *Marco de Bouza Nova*, Santa María de Presedo, Abegondo, A Coruña.
308. *Marco de la Cueva del Thesorero*, Santiago de Barallobre, Fene, A Coruña (fig. 127).
309. *Marco de San Lourenzo*, San Mamede de Laraxe, Cabanas, A Coruña.
310. *Marco* del *Campo do Enganido*, Famelga, Santa María de Aguasantas, Cerdedo-Cotobade, Pontevedra.
311. *Marco* del Monte Medela, Santo Estevo de Loureda, Oza-Cesuras, A Coruña.
312. *Marco do Pozo*, Murias, Santa María de Rao, Navia de Suarna, Lugo.
313. *Marco dos Valentes*, Santa María de Lodoselo, Sarreaus, Ourense.
314. *Pedra Chantada*, Carrizo, San Pedro de Santaballa, Vilalba, Lugo.
315. *Pedra do Acordo*, San Lourenzo de Belesar, Baiona, Pontevedra.
316. *Pedra do Acordo*, San Bartolomeu de Rebordáns, Tui, Pontevedra (fig. 133).
317. *Pedrafita de Cristal*, Bretal, Santa María de Olveira, Ribeira, A Coruña.
318. *Pedrafita* del monte de San Cibrao, Santiago de Pardavedra, A Bola, Ourense.
319. *Pena dos Catro Cabaleiros*, Santa María de Saa, A Pobra de Brollón, Lugo.
320. *Penedo* o *Fraga dos Tres Reinos*, Santa María Madalena de Cádavos, A Mezquita, Ourense (figs. 130 y 143).

6G. BARCAS DE PIEDRA

321. *A Pedra de Abalar* (vela de la barca), Virxe da Barca, Santa María de Muxía, Muxía, A Coruña (fig. 68).
322. *A Pedra dos Cadrís* (barca), Virxe da Barca, Santa María de Muxía, Muxía, A Coruña (fig. 93).
323. Barca de piedra de Puebla de Sanabria, Zamora (fig. 135).
324. Barca de San Andrés de Teixido, Santa María de Régoa, Cedeira, A Coruña (fig. 134).
325. Barca de San Juan Apóstol, San Xoán da Misarela, Santa Cruz de Lesón, Pobra do Caramiñal, A Coruña (fig. 136).
326. Barco de piedra de Santa Trahamunda. Illa do Tambo, San Xoán de Poio, Poio, Pontevedra.
327. Nave de Santa Comba, Illa do Medio, San Martiño de Cobas, Ferrol, A Coruña (fig. 137).
328. *Pedra de San Adrián*, Santradán, Santo Adrán de Cobres, Vilaboa, Pontevedra.

Bibliografía

A

A. V. B. (1901): «A romería d´a Gorgosa», *Revista Gallega*, 309 (17-XI-1901). 3-4.

AA.VV. (1969): *Raffaele Pettazzoni e gli studi storico-religiosi in Italia*, Bolonia.

AA.VV. (1995): *Tabula Imperii Romani. Hoja J-29: Lisboa.* Madrid.

AA.VV. (2001): *Archivo Bibliográfico de Arqueología Extremeña (1536-2000) [Extremadura Arqueológica IX],* Mérida.

AA.VV. (2002): *Los peirones en las comarcas del Jiloca y Campo de Daroca*, Zaragoza.

AA.VV. (2004): *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA) I,* Los Angeles.

AA.VV. (2005): s.v. «Divination». «Gebet, Gebärden und Handlungen des Gebetes», *Thesaurus Cultus et Rituus Antiquorum (ThCRA)III*, Los Angeles, 1-179.

Abascal, J. M. (1995): «Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto de Ataecina en Hispania», *Archivo Español de Arqueología* 68, 31-105.

Abascal, J. M. (2008): «La epigrafía de los límites de las ciudades romanas de Hispania. Una revisión». J. M. Iglesias Gil, *Cursos sobre el patrimonio histórico 12*, Reinosa, 77-94.

Abella Chouciño, X. R. (2019): *Xeoantropoloxía mítica da Costa da Morte (Zona Norte)*, Noia.

Abgrall, Abbé (1890): «VIII. Les pierres à empreintes. Les pierres à bassins», *Bulletin de la Société Archéologique du Finistère*, 17, 62-72.

Acebrón, J. (S.A.): «*Incubatio:* vigencia de un rito de la cultura onírica antigua», *Biblioteca Gonzalo de Berceo*. Consultado el 30.12.2019, de http://www.bibliotec agonzalodeberceo.com/berceo/acebronruiz/incubatio.

Acevedo, B. (1898): *Boal y su concejo*, Oviedo (reed. Habana, 1921).

Acosta, V. (1995): *Animales e imaginario. La zoología maravillosa medieval*, Caracas.

Acuña Castroviejo, F. (1981): «A Arqueoloxía na obra de López Ferreiro», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXXII, nº 96-97, 57-80.

Achrati, A.(2003): «Hand and foot symbolisms: from rock art to the Qur'ân», *Arabica*, 50,4, 464-500.

Achrati, A. (2015): «Sans and sandals: representation of feet in Saharan ans Arabian Rock Art». *Symbols in the Landscape: Rock Art and its Context, Proceedings of the XIX International Rock Art Conference IFRAO 2015 (Arkeos*, 37), 387-402.

Afonso, B. (1987): Oraçoes a Nossa Senhora, *Brigantia*, vol. VII; pp. 189-206.

Aguirre Sorondo, A. (1988): Usos y creencias mágicas en Euskalerría sobre las campanas, campanillas y cencerros, *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 6, 127-136.

Al Hamdani, M. y Wenzel, M. (1966): The Worm in the Tooth, *Folklore*, vol. 7, nº 1; pp. 60-64.

Alarcón Herrera, R. (2004): *La huella de los templarios: tradiciones populares del Temple en España*, Barcelona.

Alberro, M. (2003): «Características de las antiguas sociedades célticas de Irlanda y su posible utilización para un mejor conocimiento de los pueblos celtas de la Península Ibérica», *Gerion* 21, 99-135.

Alberro, M. (2004): *Diccionario mitológico y folklórico céltico: desde Galicia a las Islas Shetland, pasando por Bretaña, Irlanda, Isla de Man, Cornualles, Gales, Escocia y las Islas Orkney.* Betanzos-A Coruña.

Alberro, M. (2006): *Paradigmas de la cultura y la mitología célticas*, Gijón.

Albertos, Mª L. (1956): «Mercurio, ¿divinidad principal de los celtas peninsulares?», *Emerita* 24, 294-297.

Albertos, Mª L. (1974): «El culto a los montes entre los galaicos, astures y berones y algunas de las deidades más significativas», *Estudios de Arqueología Alavesa* 6, 147-157.

Albertos, Mª L. (1976): «Correcciones a los trabajos sobre onomástica personal indígena de M. Palomar Lapesa y María Lourdes Albertos Firmat», *Emerita*, 45,1, 33-54.

Albertos, Mª L. (1986): «La onomástica personal indígena del noroeste peninsular (astures y galaicos)», J. de Hoz, ed., *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*, Salamanca, 255-310.

Alcalde del Río H.; Breuil H.y Sierra L. (1911): *Les cavernes de la Région cantabrique*, Mónaco.

Alcock, L. (1997): «The Auld Wives' Lifts», *Antiquity*, 51, 117-123.

Aldhouse-Green, M. J.; véase Green.

Aldhouse-Green, M. y Aldhouse-Green, S. (2005): *The Quest for the Shaman. Shape-Shifters, Sorcerers and Spirit-healers of Ancient Europe*, London.

Alfayé, S. (2009): *Santuarios y Rituales en la Hispania Celtica*, B.A.R., International Series, Oxford.

Alfayé, S. (2010): «Ritos de sangre: sacrificios cruentos en los ámbitos celtibérico y vacceo». F. Burillo, ed., *Ritos y mitos. VI Simposio sobre Celtiberos*, Daroca, 219-238.

Alföldy, G. (1997): «Die Mysterien von Panoias, Vila Real, Portugal», *Madrider Mitteilungen* 38, 176-246.

Alinei, M. (1983): «Arc-en-ciel», *Atlas Linguarum Europae*, I,1, 47-80, mapas 6-9.

Alinei, M. (2000): «An alternative model for the origins of European peoples and languages: the continuity theory», *Quaderni di semantica*, 21, 21-50.

Alinei, M. y Benozzo, F. (2009): *Origens Célticas e Atlânticas do Megalitismo Europeu*, Lisboa.

Allen, D. (1985): *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, Madrid.

Almagro Basch, M. (1959): «Excavaciones en el monumento megalítico de Lácara, Mérida (Badajoz)», *Revista de Estudios Extremeños* 15,2, 249-314.

Almagro Basch, M. (1974): *Las estelas decoradas del Suroeste Peninsular [Bibliotheca Praehistorica Hispana 8]*, Madrid.

Almagro Gorbea, Mª J. (1973): *Los ídolos del Bronce I Hispano [Bibliotheca Praehistorica Hispana 12]*, Madrid.

Almagro-Gorbea, M. (1977): «El Bronce Final y el período Orientalizante en Extremadura», [*Bibliotheca Praehistorica Hispana 14*], Madrid.

Almagro-Gorbea, M. (1995): «El *lucus Dianae* con inscripciones rupestres de Segóbriga», en A. Rodríguez Colmenero y L. Gasperini, eds., *Saxa scripta. Actas del Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre epigrafía rupestre. Santiago de Compostela 1992 [Anejos de Larouco 2],* Santiago, 61-97.

Almagro-Gorbea, M. (2000): «Hallazgo y adquisición del Disco de Teodosio», en M. Almagro-Gorbea, ed., *El Disco de Teodosio*, Madrid, 53-98.

Almagro-Gorbea, M. (2002): «Melqart-Heracles matando al Toro Celeste en una placa ebúrnea de Medellín», *Archivo Español de Arqueología* 75, 59-73.

Almagro-Gorbea, M. (2006): «El «Canto de los Responsos» de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá», *´Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 11, 5-38.

Almagro-Gorbea M., ed. (2006-2008): *La necrópolis de Medellín. I-III [Bibliotheca Archaeologica Hispana 26]*, Madrid.

Almagro-Gorbea, M. (2009a): «La Etnología como fuente de estudios de la Hispania Celta». *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología de Valladolid. Arqueología*, 75, 91-142.

Almagro-Gorbea, M. (2009b): «La Diosa de Galera, fuente de aceite perfumado». *Archivo Español de Arqueología* 82, 7-30.

Almagro-Gorbea, M. (2010): «La cabeza de 'Venus' de la Isla de las Palomas (Cádiz)». J. M. Abascal y R. Cebrián, eds., *Escultura romana en Hispania VI. Homenaje a Eva Koppel*. Murcia, 199-218.

Almagro-Gorbea, M. (2012): «El rito de la «triple muerte» en la Hispania céltica. De Lucano al *Libro del Buen Amor*», *I'lu. Revista de Ciencia de las Religiones*, 17, 7-39.

Almagro-Gorbea, M. (2013): *Literatura Hispana Prerromana. Las creaciones fenicias, tartesias, iberas, celtas y vascas [Clave Historia 39]*, Madrid.

Almagro-Gorbea, M. (2013a): «El mito celta del Héroe fundador en los orígenes del Señorío de Vizcaya», *Palaeohispánica* 13, 595-613.

Almagro-Gorbea, M. (2014): «Los Lusitanos», en M. Almagro-Gorbea, ed., *Protohistoria de la Península Ibérica del Neolítico a la Romanización*, Burgos, 183-194.

Almagro-Gorbea, M. (2015): «*Sacra Saxa.* 'Peñas Sacras' propiciatorias y de adivinación de la *Hispania Celtica»*, *Estudos Arqueológicos de Oeiras* 22, 329-410.

Almagro-Gorbea, M. (2017a): «*Sacra Saxa:* propuesta de clasificación y de metodología de estudio», M. Almagro-Gorbea y A. Gari, eds., *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*, Huesca, 10-33.

Almagro-Gorbea,M. (2017b): «El «Medianeto», una institución de origen celta en los Fueros de Extremadura», en J. C. Bermejo Barrera y M. García Sánchez, eds., *Desmoi Filias. Bonds and Frindship. Studies in Ancient History in Honour of Francisco Javier Fernández Nieto*¸ Barcelona, 23-42.

Almagro-Gorbea, M. (2018): *Los Celtas. Imaginario, mitos y literatura*, Córdoba.

Almagro-Gorbea, M. (2018a): «Peñas Sacras» en la Provincia de Toledo», *Toletum. Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo* 62, 1-31.

Almagro-Gorbea, M. (2018, e.p.): «Las cabritas de bronce como testimonio del culto a Ataecina», *X Encuentro de Arqueología del Suroeste Peninsular, Zafra (Badajoz)-2018* (en prensa).

Almagro-Gorbea, M. (2019): «*Sacra saxa* y ritos populares de adivinación en la Hispania prerromana», en S. Montero y J. García Cardiel, eds., *Santuarios oraculares, ritos y prácticas adivinatorias en la Hispania Antigua*, Madrid, 21-52.

Almagro-Gorbea, M. (2019b): «De los libros perdidos de Poseidonios a la Etnología como fuente de conocimiento de la Hispania prerromana», *Coloquio Universidad Rey Juan Carlos*, Madrid, [*Revista Otarq* 4], 1-27.

Almagro-Gorbea, M. (2020): «L'héroïsation dans la *Hispania Celtica:* archéologie, iconographie, mythologie», *Mélanges offerts a Venceslas Kruta,* Brest, 42-62.

Almagro-Gorbea, M. (2020a): «Los Celtas en la Península Ibérica: una perspectiva actual», *Estudos Arqueológicos de Oeiras*, 26, 327-348.

Almagro-Gorbea, M. (2021, e.p.,a): «Avances en el estudio de las «Peñas Sacras» de la Península Ibérica (2017-2019)», en M. Almagro-Gorbea y A. Gari, eds., *Sacra Saxa II. Creencias y ritos en peñas sagradas*. Huesca, 2019 (en prensa).

Almagro-Gorbea, M. y Almagro-Vidal, C. (2012): «De la organización celta cuatripartita del territorio a las cuadrillas medievales», *Homenaje al Prof. García Escudero, IV*, Madrid, p. 37-65.

Almagro-Gorbea, M. y Álvarez-Sanchís, J. (1993): «La 'Fragua' de Ulaca: saunas y baños de iniciación en el mundo céltico». *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra* 1, 177-253.

Almagro-Gorbea, M. y Berrocal, L. (1997): «Entre íberos y celtas: sobre santuarios comunales urbanos y rituales gentilicias en Hispania». F. Gusi (ed.), *Espacios y lugares cultuales en el mundo ibérico [Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón]*, 567-588.

Almagro-Gorbea, M. y Caballero Arribas, J. (2018, e.p.): «Las peñas resbaladeras de la provincia de Ávila», VIII *Jornadas de Arqueología del Valle del Duero, Ávila, 2018* (en prensa).

Almagro-Gorbea, M. y Gari, A., eds. (2017): *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas,* Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca.

Almagro-Gorbea, M. y Gari, A., eds. (2021, e.p.): *Sacra Saxa II. Creencias y ritos en peñas sagradas. Huesca-2019*, Huesca (en prensa).

Almagro-Gorbea, M. y Gomá, J. L. (2018): «El Tesoro áureo de Plasenzuela», en *Joyas de la Arqueología Española. Colección Cervera*, Barcelona, 96-125.

Almagro-Gorbea, M. y Gran-Aymerich, J. (1991): *El Estanque Monumental de Bibracte, Borgoña, Francia [Complutum, Extra 1],* Madrid.

Almagro-Gorbea, M. y Jiménez Ávila, J. (2000): «Un altar rupestre en el Prado de Lácara (Mérida). Apuntes para la creación de un parque arqueológico», *El Megalitismo en Extremadura (Homenaje a Elías Diéguez Luengo) [Extremadura Arqueológica 8],* Mérida, 2000, 423-442.

Almagro-Gorbea, M. y Lorrio Alvarado, A. J. (2011): *Teutates. El Héroe Fundador y el culto heroico al antepasado en Hispania y en la* Keltiké *[Bibliotheca Archaeologica Hispana 36]*, Madrid.

Almagro-Gorbea, M. y Sánchez Benito, J. M. (2021a): «Las «peñas resbaladeras» en la provincia de Zamora. Nuevas «peñas sacras» en la Península Ibérica», *I Congreso Internacional de los Paisajes Culturales Sagrados, Zamora, 2018* (2021, 337-352).

Almagro-Gorbea, M. y Sánchez Benito, J. M. (2021b): «Aportación a las peñas sacras en Sala-manca, Zamora y Trás-os-Montes», Almagro-Gorbea y Gari, eds., 2021, 337-352.

Almagro-Gorbea, M. y Torres, M. (1999): *Las fíbulas de jinete y de caballito. Aproximación a las elites ecuestres y su expansión en la Hispania céltica*. Zaragoza.

Almagro-Gorbea, M. y Torres, M. (2015): «Pedras de namorados no concelho do Sabugal», *Sabucale, Revista do Museu do Sabugal* 7, 17-32.

Almagro-Gorbea, M., Ballester, X. y Turiel, M. (2017): «Tésera celtibérica con «lobo cenital» procedente de Burgos», *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología-Arqueología* 83, 157-185.

Almagro-Gorbea, M., Mariné, Mª y Álvarez Sanchís, J., eds, (2001): *Celtas y Vettones* (catálogo de exposición). Ávila.

Almagro-Gorbea, M., Moya-Maleno, P. R. y Marín Muñoz, L. (2020, e.p.): «Peñas sacras» en Ciudad Real: de los Montes de Toledo a Sierra Morena», Almagro-Gorbea y Gari, eds. (en prensa).

Almagro-Gorbea, M., Ruiz Vélez, I. y Palacios Palacios, Mª V. (2018): «Las 'peñas sacras' de Gete (Pinilla de los Barruecos, Burgos): sobre religiosidad céltica en el alto valle del río Arlanza», *Arqueología en el valle del Duero. Del Paleolítico a la Edad Media 6,* Valladolid, 217-240.

Almagro-Gorbea, M., Alonso Romero, F. Bouzas Sierra, A. y Ladra, L. (2019): «Tradición y «paisaje sacro» en la *Virxe da Eirita* (Santo Estevo de Anos, Cabana de Bergantiños, A Coruña)», *Anuario Brigantino* 42 (en prensa).

Almagro-Gorbea, M., Esteban Ortega, J., Ramos Rubio, J. A. y de San Macario Sánchez, O. (2019): «El lecho rupestre de Ceclavín (Cáceres): nuevo testimonio de *incubatio* en la *Hispania Celtica*», *MENE. Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas* 19, 61-86.

Almagro-Gorbea, M., Esteban Ortega, J., Ramos Rubio, J. A. y de San Macario Sánchez, O. (2020): «Las peñas resbaladeras de Extremadura. 'Peñas sacras' relacionadas con la fecundidad», *Revista de Estudios Extremeños,* 80,1, 11-44.

Almagro-Gorbea, M., Esteban Ortega, J., Ramos Rubio, J. A. y de San Macario Sánchez, O. (2020, e.p.,a): «El conjunto arqueológico de la Ermita del Cancho (Navas del Madroño, Cáceres): el altar y el trono rupestres y un posible *mitraeum*», *Boletín de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes* (en prensa).

Almagro-Gorbea, M., Esteban Ortega, J., Ramos Rubio, J. A. y de San Macario Sánchez, O.(2020b): *Berrocales sagrados de Extremadura. Orígenes de la religión popular en la* Hispania Celtica, Montijo.

Almagro-Gorbea, M., Lorrio, A. J., Mederos, A. y Torres Ortiz, M. (2011-2012): «El mito de Telepinu y el altar primordial en forma de piel de toro», *Homenaje al Prof. Manuel Bendala Galán [Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*

de la Universidad Autónoma de Madrid 37-38], 241-262.

Almagro-Gorbea, M., Barriga Bravo, J. J., Martín Bravo, A. Mª, Perianes Valle, E. y Díez González, N. (2017): «El 'paisaje sacro' de Garrovillas de Alconétar (Cáceres)», *Revista de Estudios Extremeños* 73,1, 91-134.

Almeida, C. A. Ferreira de (1958): «Um aspecto do culto dos ríos na Lusitânia», *Douro Litoral*, 9, 873-887.

Almeida, C. A. Ferreira de (1974): «Paganismo. Sua sobrevivência no occidente peninsular». *In Memorian António Jorge Dias*, II, Lisboa, 17-37.

Almeida, J. A. de (1866): *Diccionario abreviado de chorographia, topographia e archeologia das cidades, villas e aldêas de Portugal, III*, Lisboa.

Almeida, C. A. B., Antunes, J. M. V. y de Faria, P. F. B. (1999): «Lagares cavados na rocha: uma reminiscencia do pasado na tradição da técnica vinícola no vale do Douro», *Revista Portuguesa de Arqueologia* 2, 97-103.

Alonso, E. (1980): *Bajo Miño y Costa Sur*, A Guarda. 1ª edición en 1967. Vigo.

Alonso, E. y Alonso Rivas, A. (1985-1986): Simbolismo mágico das Treboadas, *Pontevedra Arqueológica*, 2, 273-280.

Alonso, J. L. (2005): «La piedra (o peña) del Rey Moro»; consultado el 2.5.2020, de https://www.leyendasdetoledo.com/la-piedra-o-pena-del-rey-moro/.

Alonso Otero, Mª. L. y Giadás Álvarez, L. A. (1998): *Itinerario Bergantiñán do Padre Sarmiento*, A Coruña.

Alonso Ramos, J. A. (1993): Supersticiones y creencias en torno a las tormentas, *Cuadernos de Etnología de Guadalajar*a, nº 25; pp. 143-182.

Alonso Romero, F. (1981): «El Calendario ritual del Laxe das Rodas (Louro, Muros)», *Primera Reunión Gallega de Estudios Clásicos*, Santiago de Compostela, 32-45.

Alonso Romero, F. (1983): «Nuevas consideraciones sobre el significado del petroglifo de Laxe das Rodas (Muros, Galicia)», *Zephyrus* 36, 79–91.

Alonso Romero, F. (1983a): «La leyenda de la Reina Lupa en los montes del Pindo (Galicia), *Cuadernos de Estudios Gallegos* 99, 227-267.

Alonso Romero, F. (1986): El ritual marinero de *cambear a tella*, *Coloquio «Santos Graça de Etnografía Marítima*, Póvoa de Varzim; pp. 160-180.

Alonso Romero, F. (1988): La magia de los helechos en una leyenda de la noche de San Juan: paralelismos europeos, célticos y germánicos, *Comunicaciones Germánicas*, nº 15; pp. 59-73.

Alonso Romero, F. (1991): *Santos e barcos de pedra*, Vigo.

Alonso Romero, F. (1991a): «La barca de piedra de San Juan de La Misarela: características, paralelos y origen de una embarcación legendaria», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 39, 249-267.

Alonso Romero, F. (1994): «El petroglifo de Laxe (Esteiro, Muros): un testimonio popular del milenarismo», *III Coloquio Galaico-Minhoto*. Vol. I; pp. 261-281. Viana do Castelo.

Alonso Romero, F. (1995): «The Cairn and Stones of a Galician 'Cailleach Bhéara': A Comparative Study of Folklore in the North West of Spain», *10th International Congress of Celtic Studies*, Edinburgh, 494-495.

Alonso Romero, F. (1996): *Creencias y tradiciones de los pescadores gallegos, británicos y bretones*, Xunta de Galicia.

Alonso Romero, F. (1998): «Las mouras constructoras de megalitos: estudio comparativo del Folklore gallego con el de otras comunidades europeas», *Anuario Brigantino* 21, 11-28.

Alonso Romero, F. (2000): «As lendas no monte do Pindo», *II Simposio de Historia da Costa da Morte*, A Coruña, 117-132.

Alonso Romero, F. (2001): «La cacería del reyezuelo: análisis de una cacería ancestral en los países célticos», *Anuario Brigantino,* 24, 83-102.

Alonso Romero, F. (2002a): «El fin del mundo en el Folklore gallego: paralelos célticos y germánicos», en A. R. de Toro Santos y D. C. Mitchell, eds., *As nove ondas. I Simposio Internacional de Estudios Célticos*, La Coruña, 111-136.

Alonso Romero, F. (2002b): «La gallina y los polluelos de oro», *Anuario Brigantino* 25, 63-76.

Alonso Romero, F. (2004): «Santiago y las barcas de piedra», V. Almazán, coord.., *Padrón, Iria y las tradiciones jacobeas*, Santiago de Compostela; 205-244.

Alonso Romero, F. (2005): *Historia, leyendas y creencias de Finisterre*, Betanzos.

Alonso Romero, F. (2006): «Recursos y prácticas mágicas de la gente del mar», *De culturas, lenguas y tradiciones. II Simposio de Estudios Humanísticos*, Ferrol, 2006, 209-228.

Alonso Romero, F. (2007a): «Análisis etnográfico y arqueológico de una Diosa Madre en el petroglifo del Outeiro do Filladuiro en Mallou (Carnota, A Coruña): «Coviñas» y círculos», *Anuario Brigantino* 30, 21-56.

Alonso Romero, F. (2007b): «Proyección de la mitología greco-latina en la literatura irlandesa e inglesa (Edad Media): el origen de los poderes mágicos del poeta Amerguin», *Cuadernos de Literatura Griega y Latina*, VI, 119-147.

Alonso Romero, F. (2007c): «La transmigración de las almas en el folklore del mundo céltico», *Pasado y presente de los estudios celtas*, Ortigueira. A Coruña, 147-167.

Alonso Romero, F. (2012): *Cultos y creencias en torno a los megalitos en el área atlántica europea*, Santiago de Compostela.

Alonso Romero, F. (2013): «El culto a las piedras del Promontorio Sagrado (Cabo de San Vicente)», *VI Congreso Transfronteiriço de Cultura Celta*. Ponte da Barca, 99-125.

Alonso Romero, F. (2014): *Origen precristiano y significado del culto a San Mamed*, Santiago de Compostela.

Alonso Romero, F. (2016): «Vestigios de cultos celtas al roble en las romerías gallegas», *Anuario Brigantino* 39, 95-112.

Alonso Romero, F. (2017):«Peñas sacras en el mundo celta atlántico», en Almagro-Gorbea y Gari, eds., *Sacra Saxa I. Creencias y ritos en peñas sagradas. Huesca-2016*, Huesca, 151-166.

Alonso Romero, F. (2018): *El Baile del Sol. Análisis etnoarqueológico del culto al Sol en Galicia y en otros pueblos europeos*, Santiago de Compostela.

Alonso Romero, F. (2019):«La *Pisada de Roldán* en la Serra da Loba (Aranga, A Coruña) y la huella del *Caballo de Santiago* en el monte Pindo (Carnota, A Coruña)», *Anuario Brigantino* 42.

Alonso Romero, F. (2020):«Nuevos estudios sobre peñas sacras en Galicia y sus paralelos en las áreas atlánticas», en Almagro-Gorbea y Gari, eds. (en prensa).

Alonso Romero, F. y Cornide, M. (1999): «Sobre la orientación astronómica de la capilla de San Guillermo (Finisterre, Galicia)», *Anuario Brigantino* 22, 83-90.

Alonso Romero, F. y Torrado Cespón, M. (2014): *Orión en un petroglifo de Folgoso. Significado simbólico y práctico de los astros*, Santiago de Compostela.

Alonso Romero, F.; Fernández Naval, F. X. y Longueira, M. (2008): *O petroglifo do Filladuiro*, Noia.

Alvar, J. (1981): «El culto a Isis en Hispania», *La Religión Romana en Hispania,* Madrid, 311-319.

Alvar, J., ed. (2003): *Diccionario de historia de España*, Madrid, 418-419.

Alvarado, M. de y González Cordero, A. (1979): «Pinturas esquemáticas en Malpartida de Cáceres», *Alcántara* 195, 16-22.

Alvarado, M. de, García-Hoz, M. C. y González Cordero, A. (1998): «El templo romano del Collado de Piedras Labradas (Jarilla, Cáceres)», en J. Mangas y J. Alvar, eds., *Homenaje a José Mª Blázquez*, Madrid, 1-19.

Álvarez, R. y Siemens, L. (1988): «The Lithophonic Use of Large Natural Rocks in the Prehistoric Canary Islands», E. Hickman y D. W. Hughes, eds., *The Archaeology of Early Music Cultures: The Third International Meeting of the ICTM Study Group on Music Archaeology*, Bonn, 1-10.

Álvarez-Sanchís, J. R. (1999): *Los Vettones [Bibliotheca Archaeologica Hispana, 1]*, Madrid.

Álvarez-Sanchís, J. R. (2003): *Los Señores del Ganado. Arqueología de los pueblos prerromanos en el occidente de Iberia,* Madrid.

Alves, L. (1985): *Caminnha e seu Concelho*. Caminha.

Amades, J. (1951): «Piedras de virtud», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, t. VII, pp. 84-131.

Amades, J. (1963): «Prácticas mágicas para provocar la lluvia», *Actas del Primer Congreso de Etnografía y Folklore*, I, Braga, 299-310.

Amandry, P. (1950): *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris.

Amor Meilán, M. (1928): *Geografía general de Galicia. Provincia de Lugo*, Barcelona.

Andrés Rupérez, M. T. de (2008): «Semblanza cosmográfica de los «cuencos» de Axtroki», *Veleia*, 24-25 *(Homenaje a Ignacio Barandiarán Maestu),* 879-894.

Andronikos, M. (1968): *Tontenkult. Archäologia Homerica*, III-W, Göttingen.

Anónimo (1606): *Treslado Autentico do Livro do Conde Dom Pedro das linajes antigas…* BN, Ms. 3310, Madrid.

Anónimo (1994): *Guía para visitar los santuarios marianos de Extremadura*, Madrid.

Anónimo (2008): *Le rocce incise di Monsagnasco e della collina morenica di Rivoli-Avigliana*, Torino; consultado el 10.6.2020, de http://www.rupestre.net/pdf_rtf/dossier_incisioni_morenica2.pdf.

Anónimo (s.a.): *Guía para conocer y visitar el arte rupestre de Las Hurdes*, Cáceres.

Anson, P. F. (1965): *Fisher Folk-Lore*, London.

Aparicio Casado, B. (1989): *Arqueología y antropología cultural de la margen derecha de la ría de Pontevedra*, Pontevedra.

Aparicio Casado, B. (1999): *Mouras, serpentes, tesoros y otros encantos.* Mitología popular gallega (*Cadernos do Seminario de Sargadelos.* La Coruña.

Apuleyo, L. *El Asno de Oro*, Rubio Fernández, L., trad., Madrid.

Araujo, I. de, (1980): «Castros, Outeiros e Castros na paisagem de Entre Douro e Minho», *Minia*, *2ª serie*, 3, 101-117.

Arbois de Jubainville, H. de (1906): «Le culte des menhirs dans le monde celtique», *Revue celtique* 27, 315-319 (*id*., *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 50,2, 146-152.

Arcà, A. (1990): *La pietra e il segno. Incisione rupestri nel valle di Susa*, Susa.

Arcà, A. (1994): «*Significati culturali ed attribuzioni* cronologiche *dei petroglifi* non figurativi dell'area alpina», *Notizie archeologiche bergomensi*, 2, 261-267.

Arcà, A. (2010): «Arte rupestre nelle Alpi Occidentali, quadro generale crono- tipológico».

Convegno *L'Arte rupestre delle Alpi*, *Capodiponte-2010*; consultado el 10.6.2020, de http://www.rupestre.net/pdf_rtf/ar_alpiocc.pdf.

Arcà, A. (2015): «Footsprints in the Alpine rock art, diffusion, chronology and interpretation». *Symbols in the Landscape: Rock Art and its Context, Proceedings of the XIX International Rock Art Conference IFRAO 2015 (Arkeos*, 37*)*, 369-386.

Arcà, A. y Borel, F. R. (2014-2015): «Rocce e tavole a coppelle nella regione alpina, contesti archeologici e ambientali», *Bulletin d'études préhistoriques et archéologiques alpines*, 24-25, 117-162.

Arcelin, P., Dedet, B. y Schwaller, M. (1992): «Espaces publics, espaces religieux protohistoriques en Gaule méridionale», en D. Garcia, dir., *Espaces et monuments publics protohistoriques de Gaule méridionale (Documents d'archéologie méridionale 15, dossier)*, Lattes, 181-242.

Arenas, J. A. (2007): «Ancient tree cults in central Spain: the case of La Dehesa at Olmeda de Cobeta», en Heussler, R. y King, T., eds., *Continuity and Innovation in Religion in the Roman West* (*Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series* 67. 1, Portsmouth, 89-199.

Arias, P. (1990): «Algunos indicios arqueológicos de perduraciones de elementos religiosos epipaleolíticos hasta el III milenio BC en el este de Asturias», *Zephyrus* 43, 39-45.

Armada Pita.X. L. (1997): «Cultos ancestrais e peregrinacións a Teixido», J. Leira López, dir., *Aulas no Camiño. O Camiño inglés e as rutas atlánticas de peregrinación a Compostela*, A Coruña, 331-346.

Armada PITA, X. L. y García Vuelta, O. (2003): «Bronces con motivos de sacrificio del área noroccidental de la Península Ibérica», *Archivo Español de Arqueología*, 47, 47-75.

Arnobio de Sica (1871): *The Seven Books of Arnobius Adversus Gentes*, H. Bryce y Hugh Campbell, trads., Edinburgh.

Arribas Arias, F. y Blanco Prado, J. M. (1999): *Catálogo de cruceros da Terra Cha. Cruceiros de Guitiriz*, Sada, A Coruña.

Arrivan, L. G. (1885): «El Folk-Lore de Proaza», *Biblioteca de Tradiciones Populares Españolas*, VIII, Madrid.

Artaza Malvárez, R. (1992): *Historia de Muros y su distrito* (A Coruña. 1ª edición en 1921).

Assas y Ereño, M. DE (1857): «Nociones fisionómico-históricas de la Arquitectura en España», *Semanario Pintoresco Español*, XXII, Madrid, 129-135, 145-149, 155-158, 163-165, 172-173.

Athanassakis, A. (1989): From the Phalic Cairn to Shepherd God and Divine Herald, *Eranos* 87, 33-49.

Atkinson, R. J. C. (1975): Megalithic Astronomy: a prehistorian's comments, *Journal for the History of Astronomy* 6, 42-52.

B

Bader, F. (1994): «Il problema indoeuropeo. Lingue local e non local in Europa tra il 600 a.C. e il 500 d.C.». *Storia d'Europa*, 2,2, Milano, 953-1020.

Bagoini, B. (1978): «Le immagini femminile nell'arte neolitica dell'Italia Settentrionale», *L'arte prehistorica nell'Italia settentrionale dalle origini alla civilità paleoveneta*, Verona, 41–47.

Ballester, X. (2020): «Paradigma de la continuidad paleomítica», *Lýburna*, 16–17, 19–48.

Ballesteros, F. R. (1970): *Oscurantismo finisterrano*, Santiago.

Bande Rodríguez, E. (1983): A medicina popular nun pobo de Ourense: a parroquia de Sande, *Brigantium*, vol. 4; pp. 107-119.

Bande Rodríguez, E. (1997): Religiosidad, creencias y prácticas vitales del campesinado gallego, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 43, 301-324.

Barandela, I., Castro, L., Lorenzo, J. M. y Otero, R. (2005): «Notas sobre los santuarios rupestres de la *Gallaecia*», *Minius* 13, 47-68.

Barandiarán, J. M. de (1972): *Obras Completas, I. Diccionario ilustrado de Mitología Vasca y alguna de sus fuentes*, Bilbao.

Barandiarán, J. M. de (1984): *Diccionario de mitología vasca*, San Sebastián.

Barandiarán, J. M. de (1997): *Mitología del pueblo vasco*, Lasarte-Oria.

Barbero, F. (2015): «Piedra, espacio y tiempo en los llanos de la Tiesa. Elementos arqueológicos en Torrecillas de la Tiesa. Apuntes para un catálogo comarcal», *XLIII Coloquios Históricos de Extremadura dedicados a Luisa de Carvajal y Mendoza en el IV Centenario de su muerte. Trujillo-2014*, Trujillo, 85-110; consultado el 5.5.2020, de https://chdetrujillo.com/piedra-espacio-y-tiempo-en-los-llanos-de-la-tiesa/.

Baring, A, y Cashford, J. (1991): *The Myth of the Goddess. Evolution of an Image*, London.

Barlow, C. W., ed. (1950): *Martini episcopi Bracarensis opera omnia (Papers and Monographs of the American Academy in Rome 12)*, New Haven.

Barrantes, V. (1875): *Aparato bibliográfico para la Historia de Extremadura* I, Madrid.

Barre, E. du Laurens de la (1867): *Contes populaires et légendes de Bretagne*, Paris (reed. 1974).

Barreiro, B. (1973): *Brujos y Astrólogos de la Inquisición de Galicia y el famoso Libro de San Cipriano* (Madrid. 1ª edición en 1885).

Barrett, H. C. (2015): *The shape of thought. How mental adaptations evolve*. Oxford.

Barrett, J. L. (2000): «Exploring the Natural Foundations of Religion», *Trends in Cognitive Sciences*, 4,1, 29-34.

Barrett, J. L. (2011): «Metarepresentations, Homo religiosus, and Homo symbolicus», C. S. Henshilwood y F. D'Errico, eds., *Homo Symbolicus.The Dawn of Language, Imagination and Spirituality*. New York, 205-224.

Barrio, J. Mª (1854): *Historia de la milagrosa imagen de la virgen del puerto, patrona de la M. N. y M. L. ciudad de Plasencia*, Plasencia.

Barros Sivelo, R. (1875): *Antigüedades de Galicia*, Coruña.

Barros Sivelo, R. (1883): «Costumbres de las primitivas poblaciones galaicas, arraigadas como vicios de la idolatría en las creencias modernas», *Galicia Diplomática*, nº II, 76-77.

Barroso, F. (1985): «Los moros y sus leyendas en las serranías de las Jurdes», *Revista de Folklore* 50, 44-48.

Barroso, F. (1995): «Las Hurdes. Una jornada festiva», *Revista de Folklore* 179, 167-172.

Barroso, F. (2019): «Por los montes de Cáparra: Tras la Peña Jarinera (XI)». Consultado el 1.4.2020, de https://planvex.es/web/2019/11/montes-caparra-pena-jarinera/.

Barrowclough, D. A. y Hallam, J. (2008): «The Devil´s Footprints and Other Folklore: Local Legend and Archaeological Evidence in Lancashire», *Folklore* 19,1, 93-102.

Baskar, B. (2015): «Planting, growing and breeding stones», K. Hrobat Virloget *et al*, eds., *Stone narratives*, Koper, 45-53.

Batissier, L. (1860): *Histoire de l'art monumental*, Paris.

Baudi, G. (1998): *s.v.* «Hermes», *Der Neue Pauly Enzyklopädie der Antike* 5, Stuttgart-Weimar, 426-427.

Baughan, E. P. (2013): *Couched in Death: Klinai and Identity in Anatolia and Beyond*, Wisconsin.

Baur, P. V. C. (1902): *Eileithyia*, Chicago.

Beauford, W.(1786): «The Ancient Topography of Ireland», en *Collectanea de Rebus Hibernicis* 3, XI, Dublin.

Bednarik, R. G. (2017): «Pareidolia and rock art interpretation», *Anthropologie* (República Checa) 55,1-2, 101-117.

Beguiristain, M. A. y Jusué, C. (1987): «Hallazgo de petroglifos en Navarra», *XVIII Congreso Nacional de Arqueología», Zaragoza,* 525-533.

Beith, M. (1995):*Healing Threads. Traditional Medicines of the Highlands and Islands*, Edinburgh.

Beksac, E. (2005): «Voices of Mysia: the three rock-cut sanctuaries of Bigadiç in the province of Balikesir», *Thracia* 15,149-160.

Belayche, N. y Rüpke, J. (2007): «Divination et révélation dans les mondes grec et romain», *Revue de l'histoire des religions* 224,2, 139-147.

Bell, J. (1851): Primitive Hand-Bells, *Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland*, 1, 54-57.

Belmonte, D., Molina, F.J. y Satorre (2017): «Podomorfos y grafitis rupestres de la ermita de San Pascual (paraje del Canastell, Crevillent, Alicante) », *Recerques del Museu d'Alcoi*, 26, 135-152.

Belmonte, J. A. (2015): Ancient 'Observatories' - A Relevant Concept?, Ruggles, ed., 133-146.

Beltrán Lloris, M. (1975-1976): «Aportaciones a la epigrafía y arqueología romana de Cáceres» *Caesaraugusta* 39-40, 19-111.

Bengoechea, J. M., Arrojo, E. y Prudencio, C. (2006): «Los hongos en Extremadura. Etnomicología y tradiciones populares». E. Arrojo, ed., *Los hongos en Extremadura*, Badajoz, 29-42. Consultado el 3.5.2020, de http://extremambiente.juntaex.es/pdf/LibrodeHongos.pdf.

Benito, M. (2006): «Piedras y ritos de fertilidad en el Alto Aragón», en E. Conde Guerri, R. González Fernández y A. Egea Vivanco, eds., *Espacio y tiempo en la percepción en la Antigüedad Tardía, Homenaje al profesor Antonio González Blanco*, [*Antigüedad y Cristianismo23*], Murcia, 813-860.

Benito del Rey, L. y Grande del Brío, R. (1992): *Santuarios rupestres prehistóricos en las provincias de Zamora y Salamanca,* Zamora-Salamanca.

Benito del Rey, L. y Grande del Brío, R. (1994a): «Nuevos santuarios rupestres prehistóricos en las provincias de Zamora y Salamanca», *Zephyrus* 47, 113-131.

Benito del Rey, L. y Grande del Brío, R. (1994b): «Menhir fálico en el término de Buenamadre (Salamanca)», *Zephyrvs* 47, 365-366.

Benito del Rey, L. y Grande del Brío, R. (1995): *Petroglifos prehistóricos en la comarca de las Hurdes (Cáceres). Simbolismo e interpretación*. Salamanca.

Benito del Rey, L. y Grande del Brío, R. (2000): *Santuarios rupestres prehistóricos en el centro-oeste de España*, Salamanca.

Benito del Rey, L. Bernardo, H. A. y Sánchez Rodríguez, M. (2003): *Santuarios Rupestres Prehistóricos de Miranda do Douro (Portugal) y de su entorno de Zamora y Salamanca* I y II, Miranda do Douro-Salamanca.

Benoit, F. (1954): *L'Héroïsation équestre*, Aix-en-Provence.

Benozzo, F. (s.a.): «Sounds of the Silent Cave. An Ethnophilological Perspective on Prehistoric 'incubatio'», en G. Dimitriadis, ed., *Archaeologies and Soundscapes(BAR International Series.*

Oxford, s.a. Consultado el 23.01.2020 de http://www.continuitas.org/texts/benozzo_sounds.pdf

Benveniste, E. (1969): *Le vocabulaire des institutions indo-européenes*, Paris.

Bérenger-Féraud, L. J. B. (1885): *Traditions et réminiscences populaires de Provence*, Paris.

Bérenger-Féraud, L. J. B. (1896): *Superstitions et survivances étudiées du point de vue de leur origine et de leur transformation, II*, Paris.

Bermejo, J. C. (1978): «Los ratones y los dioses: la representación de la plaga y la peste en el pensamiento antiguo», J. C. Bermejo Barrera, *La Sociedad en la Galicia castreña.* Santiago de Compostela, 63-75.

Bermejo, J. C. (1986): *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, Madrid (reed. 2015).

Bermejo, J. C. (2016): «Cronistas, piedras legendarias y coronaciones: de Santiago de Compostela a Westminster», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 213, 217-229.

Bermejo Barrera, J. C. y Llinares-García, M. (2017): «El Rey de Hispania, la Señora Lupa y el sepulcro del Apóstol Jacobo. Estructura y génesis de una leyenda hagiográfica», *Boletín Auriense,* 47, p. 9-48.

Bermejo Barrera, J. C. y Romaní Martínez, M. (2014): «*Et per ubi posuerintis vestros pedes iurare*. La conjuración y el posible uso de los podomorfos en la Galicia medieval y moderna». *Madrider Mitteilungen,* 55, 560-595.

Berndt: véase Berndt-Ersöz.

Berndt-Ersöz, S. (2004): «In search of a Phrygian Male Superior God», M. Hutter y S. Hutter-Brausar, eds., *Officiele Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten der religionsgeschichtlichen Symposiums Kleinasien und angrenzende Gebiete from Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr. Bonn-2003 (Alter Orient und das Alte Testament 318)*, Münster, 47-56.

Berndt-Ersöz, S. (2006): *Phrygian Rock-cut Shrines: Structure, Function, and Cult Practice*, Leiden-Boston.

Berndt-Ersöz, S. (2007): «Phrygian rock-cut step monuments: an interpretation», A. Çilingiroðlu y A. Sagona, eds., *Proceedings of the Sixth Anatolian Iron Ages Colloquium, Eskiºehir-Turkey, 2004[Anatolian Iron Ages6 = Ancient Near Eastern Studies Supplement, 20]*, Leuven, 19-39.

Berndt-Ersöz, S. (2009): «Sacred Space in Iron Age Phrygia», C. Gates, J. Morin y T. Zimmerman, eds., *Sacred Landscapes in Anatolia and Neighboring Regions (BAR International Series),* Oxford, 11-19.

Berquist, B. (1967): *The archaic greek temenos: a study of structure and function*, Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen, 4, XIII, Lund.

Berrocal Rangel, L. (1991): «Aproximación al fenómeno menhírico en Extremadura: Los menhires de Fregenal de la Sierra», *XX Congreso Nacional de Arqueología*, Zaragoza, 211-229.

Berrocal Rangel, L. (1994): *El Altar prerromano de Capote. Ensayo etno-arqueológico de un ritual céltico*, Madrid.

Berrocal Rangel, L. (1997): «Una dedicación a Júpiter en la Beturia: los yacimientos de las Casas del Sejo (Segura de León, Badajoz)», *Archivo Español de Arqueología*, 70-71, 281-290.

Berrocal Rangel, L. (2010): «Creencias y rituales en la Céltica del Suroeste», T. Tortosa y S. Celestino, ed., *Debate en torno a la religiosidad protohistórica [Anejos de Archivo Español de Arqueología 55]*, Madrid, 265-284.

Bertilsson, U. (2013): «Divine footprints. Traces of cosmological Archetypes and prehistoric Religion on the Rock Faces», *XXV Valcamonica Symposium 2013*, p. 163-172.

Bertilsson, U. (2014): «Carved footprints and prehistoric beliefs: examples of symbol and myth practice and ideology». *Expression*, 6, p. 29-46;

Beschi, L. (1990): «Bendis, the Great goddess of the Thracians, in Athens», *Orpheus* 1, 29-36.

Beslagic, S. (1985): *Kamene Stolice Srednjovjekovne Bosne i Hercegovine, Djela* , Sarajevo.

Bier L. (1976): «A Second Hittite Relief at Ivriz», *Journal of Near Eastern Studies* 35, 115-126.

Billson, C. J. (1895): *Leicestershire & Rutland* (facsimile repr. 1997): Felinfach.

Bird-David, N. (1999):«'Animism' Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology». *Current Anthropology 40, S1, S67-S91. doi:10.1086 / 200061.*

Birkhan, H. (1997): *Kelten, Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*, Wien.

Blanck, H. y Proietti, G. (1986): *La Tomba dei Rilievi di Cerveteri*, Roma.

Blanco Freijeiro, A. (1958): «El «laberinto» de Mogor», *Aespa*, 31, 168-175.

Blanco Prado, J. Mª. (1990): *Religiosidad Popular en el Municipio de Begonte*, Lugo.

Blanco Prado, J. Mª. (1996): *Exvotos e rituais nos santuarios lucenses*, Lugo.

Blas Cortina, M. A. de (2010): «Poder ancestral y territorio neolítico: en torno a Peña Tú y los túmulos de la costa oriental de Asturias», *Munibe: Suplemento 32* (J. Fernández y J.A. Mujika, eds., *Actas del Congreso Internacional sobre Megalitismo y otras manifestaciones funerarias contemporáneas en su contexto social, económico y cultural, San Sebastián 2007)*, 94-118.

Blázquez, J. Mª (1962): *Religiones primitivas de Hispania I. Fuentes literarias epigráficas*, Madrid.

Blázquez, J. Mª (1975): *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid.

Blázquez, J. y Forte, M. (1983): *Las cazoletas y petroglifos de Yecla (Murcia)*, Murcia.

Blázquez, J. y Forte, M. (1985): *Campos de petroglifos de Yecla*, Yecla.

Blech, M., Koch, M. y Kunst, M. (2001): *Hispania antiqua.* Denkmäler der Frühzeit, Mainz.

Blumental, A. von, (1934): «Templum», *Klio* 28, 1-13.

Boga Moscoso, R. (1997): *Dólmenes de Galicia*, A Coruña.

Bøgh, B. (2007): «The Phrygian Background of Kybele», *Numen* 54, 304–339.

Boivin, N., Brumm, A., Lewis, H., Robinson, D. y Korisettar, R. (2007): «Sensual, material, and technological understanding: exploring prehistoric soundscapes in south India», *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13, 267-294.

Bonnafoux, J. F. (1874): *Fontaines celtiques consacrées par la religion chrétienne, sources merveilleuses, coutumes superstitieuses et légendes diverses, recueillies pour la plupart dans le département de la Creuse. Pour faire suite aux Légendes et croyances superstitieuses conservées dans le département de la Creuse du même auteur*, Guéret.

Bonnaud, C. (2006): «Les castros vettons et leurs populations au Second Âge du Fer (Ve siècle - IIe siècle av. J.-C.), III, les lieux sacrés: nécropoles, sanctuaires et sacrifices», *Revista Portuguesa de Arqueologia* 9,2, 187-210.

Bonnechere, P. (1994): *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Liège-Athènes.

Bonnechere, P. y Gagné, R. (2013): *Sacrifices humains. Perspectives croisées et représentations*, Liège.

Borchert, A. (1900): *Der Animismus oder Ursprung und Entwicklung der Religion aus dem Seelen-, Ahnen- und Geisterkult. Ein kritischer Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft*, Freiburg.

Bord, C. y Bord, J. (1982): *Earth Rites. Fertility Practices in Pre-Industrial Britany*, New York.

Bord, J. (2004): *Footprints in Stone. The Significance of Foot- and Hand-prints and Other Imprints Left by Early Men, Giants, Heroes, Devils, Saints, Animals, Ghosts, Witches, Fairies and Monsters*, Loughborough.

Bord, J. y Bord, C. (1976): *The Secret Country*, London.

Borlase, W. C. (1897): *The Dolmens of Ireland. Their Distribution, Structural Characteristics, and Affinities in Other Countries; Together with the Folk-lore Attaching to Them; Supplemented by Considerations on the Anthropology, Ethnology, and Traditions of the Irish People I-III,* London.

Bosch, J. y Estrada, A. (1994): «La Venus de Gavà (Barcelona). Una aportación fundamental para el estudio de la religión neolítica del suroeste europeo», *Trabajos de Prehistoria* 51,2, 149–158.

Bosch Gimpera, P. (1915-1920): «*La cova del Boquique a Plasencia*», *Anuaridel Institut d'EstudisCatalans* 14, 513-516.

Botrell, W. (1880): *Stories and Folklore of West Cornwall*, Felinfach.

Bouché-Leclercq, A. (1879-1882): *Histoire de la divination dans l'Antiquité, I-IV*, Paris, (reed. Grenoble, 2003).

Bouché-Leclercq, A. (1892): *s.v.* «Divinatio». Ch. Daremberg y E. Saglio, eds., *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines* II,1, 292-319.

Bouza Brey, F. (1931): «A pía megalítica de Mougás e as prácticas adeviñatorias da Galiza antiga», *Boletín de la Real Academia Gallega* 20, 175-192.

Bouza Brey, F. (1938): «El grabado prehistórico de 'O Coto das Ferraduras', en Cortegada de Miño (Orense)», *Boletín de la Comisión de Monumentos de Orense,* pp. 368-378.

Bouza Brey,F. (1944-1945): «Castros de la comarca de la Estrada». *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 1, 7-38.

Bouza Brey, F. (1945): «El tema de abandono por senectud en el folklore gallego-portugués», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, tomo I, pp.496-513.

Bouza Brey, F. (1959): «El maestro Mateo en la tradición popular de Galicia», *Compostellanum* 4, 5-18.

Bouza Brey, F. (1963): «Ritos impetratorios da choiva en Galiza. A inmersión dos sacra e os vellos cultos hídricos», *I Congresso de Etnografía y Folklore. Braga-1956,* Lisboa, vol. I, 335-347.

Bouza Brey, F. (1982): *Etnografía y folklore de Galicia, 1*. Vigo.

Bouza Brey, F. (1982a): «Fortuna de las Canciones de Gesta y del héroe Roldán en el románico compostelano y en la tradición gallega», Bouza Brey, F. *Etnografía y folklore de Galicia,* 1, Vigo, 27-60.

Bouzas, A. (2013): «Espacios paganos y calendario céltico en los santuarios cristianos de Galicia», *Anuario brigantino*, 36, 43-73.

Bouzas, A. (2015): «Etnoastronomía del calendario céltico en Galicia», *Anuario Brigantino* 38, p. 67-90.

Boyer, P. (1999): «Cognitive aspects of religious ontologies: how brain processes constrain religious concepts approaching religion», T. Ahlbäck, ed., *Theory and Method in the Study of Religion*, Stockholm, 53–72.

Boyer, P. (2001): Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought, New York.

Bradley, R. (2007): *Rock Art and the Prehistory of Atlantic Europe: Signing the Land*2, London-New York.

Bradley, R., Criado, F. y Fábregas, R. (1995): «Rock art and the prehistoric landscape of Galicia: the results of field survey of 1992-1994», *Proceedings of the Prehistoric Society*, 61, 347-370.

Braga, A. V. (1924): *De Guimarães. Tradições e usanzas populares*. Esposende.

Braga, T. (1885): «Supertiçoes populares portuguesas», *O pobo portugues nos seus costumes, crenças e tradiçoes* I-II, Lisboa (reed. Lisboa, 1991, 1994).

Braga, T. (1986): *O povo portugês nos seus costumes, crenças e tradições*, Lisboa.

Brañas, R. (2000): *Deuses, heroes e lugares sagrados*, Santiago de Compostela.

Branston, B. 1980. *Gods of the North*, London.

Braudel, F. (1958): «Histoire et Sciences sociales: La longue durée», *Annales. Économies, Societés. Civilisations.* 13,4, 725-753.

Brelich, A. (1954): «Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale. Saggio storico-religioso sul pellegrinaggio alla SS. Trinità sul Monte Autore», *Studi e Materiali sula storia delle religione* 24-25, 36-59.

Brelich, A. (1966): *Presupposti del sacrificio umano*, Roma.

Bremmer, J., ed. (2007): *The strange world of human sacrifice*, Leuven.

Breuil, H. y Obermaier, H. (1906): *La Cueva de Altamira en Santillana del Mar*, Madrid.

Breukelaar, A. (1993, reed. 2004): «Martin von Braga». *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon,* V, 915-919 (http://www.bautz.de/bbkl/).

Bricault, L., Bonnet, C. y Gómez, C., eds. (2020): *Les mille et une vies d´Isis. La réception des divinités du cercle isiaque de la fin de l'Antiquité à nos jours (Tempus, 63)*, Tolouse.

Brito, B. (1690): *Monarchia Lusytana*, I, Lisboa.

Brocchi, G. (2005): *Viaggio nel Lazio. La Tuscia e l'Agro Pontino*, Roma.

Brunaux, J. L. (1986): *Les Gaulois. Sanctuaires et rites*, Paris.

Brunaux, J. L., ed. (2009): *Les Temples du sanctuaire gallo-romain de Ribemont sur-Ancre*, Saint-Germain-en-Laye.

Búa, C. (1997): «Dialectos indoeuropeos na franxa occidental hispánica», en G. Pereira Menaut, ed., *O feito diferencial galego na Historia* 1, Santiago, 51-99.

Búa, C. (2018): *Toponimia prelatina de Galicia*, Verba. Anexo 78. Universidade de Santiago de Compostela.

Bueno, P (1995): «Megalitismo, estatuas y estelas en España», *Statue-stele e massi incisi nell'Europa dell'Età del Rame*, Bergamo, 77-129.

Bueno, P. (2010): «Ancestros e imágenes antropomorfas muebles en el ámbito del megalitismo occidental: las placas decoradas», C. Cacho, R, Maicas, E. Galán y J. A. Martos, eds., *Ojos que nunca se cierran. Ídolos en las primeras sociedades campesinas*, Madrid, 39-77.

Bueno, P. y González Cordero, A. (1995): «Nuevos datos para la contextualización arqueológica de las estatuas menhir y estelas antropomorfas en Extremadura», *Tae* 35, fasc. 1, 95-114

Bueno, P. y Soler, J., eds. (2020): *Ídolos. Miradas milenarias.* Alicante.

Bulkeley, K. (2016): *Big Dreams. The Science of Dreaming and the Origins of Religion*, Oxford.

Burgess, C. (1990): «The chronology of cup-and-ring marks in Atlantic Europe», *Revue archéologique de l'Ouest, Supplement 2*, 157-171.

Burillo, F., Pérez-Gutiérrez, M. y López-Romero, R. (2010): «Estudio arqueoastronómico de la Plataforma Monumental de Segeda», *Actas del VIII Congreso Ibérico de Arqueometría. Teruel-2009*,Teruel, 287-292.

Burkert, W. (1982): *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley.

Burkert, W. (1985): *Greek Religion. Archaic and Classical*, Oxford.

Bussemaker, U. C., ed. (1857): *Aristotelis Opera Omnia,* IV,1. *Scholia in Aristotelem*, Didot, Paris.

Bustamante Diaz, P. (2013): «Possible biological basis for the origin of art, language, religion and science». *Internacional – Rupestre Web* 2013. Consultado el 26.11.2019, de http://www.rupestreweb.info/originofart. Html.

Bustamante Diaz, P. (2018): *Pareidolia: una década desde su introducción en arqueología. Interrnational* - Rupestre Web 2018, consultado el 19.11.2019, de http://www.rupestreweb.info/pareidolia10.html.

Butler, A. (1799): *The lives of the primitive fathers, martyrs, and other principal saints, III*, Edinburgh.

Byghan, Y. (2018): *Modern Druidism: An Introduction*, Jefferson, North Carolina.

C

Cabal, C. (1924a): «El Infierno de la Asturias pre-romana», *Boletín del Centro de Estudios Asturianos*, 1,4, 50-78.

Cabal, C. (1924b): *Cuentos tradicionales asturianos*, Madrid.

Cabal, C. (1925): *La mitología asturiana. Los dioses de la muerte*, Madrid (reed. 1987).

Cabal, C. (1951): *Contribución al Diccionario Folklórico de Asturias*, Oviedo (reed. 1984).

Caballero Arribas, J. y Mariné Isidro, M. (2020, e.p.): «Peñas sacras en tierras abulenses». M. Almagro-Gorbea y A. Gari, eds., *Sacra Saxa II, Huesca 2019*, Huesca (en prensa).

Cacho, C., Maicas, R., Galán, E. y Martos, J. A., eds. (2008): *Ojos que nunca se cierran. Ídolos en las primeras sociedades campesina*, Madrid.

Calado, J. Barreiros (1870): *Lenda de Nossa Senhora de Nazaré*, Lisboa.

Calatayud, P. de (1737): *Doctrinas prácticas que suele explicar en sus misiones el padre Pedro de Calatayud*, Valencia.

Calero Carretero, J. A. y Carmona Barrero, J. C. (1989): «Una curiosa costumbre del folklore de bodas ya perdida de Alange (Badajoz)», *Antropología cultural en Extremadura*, Mérida, 327-331.

Callejo Cabo, J. (1995): *Hadas. Guía de los seres mágicos de España*, Madrid.

Callejo Serrano, C. (1965): «Aportaciones a la epigrafía romana del campo norbense». *Boletín de la Real Academia de la Historia* 156-157, 11-82.

Camacho Núñez, M. (1998): «La Soria desconocida», VV. AA., *Casos y cosas de Soria*, Soria, 290-292.

Camafeita Pazos, J. (1979): *Notas léxicas y etnográficas del Ayuntamiento de Salvatierra de Miño*, Tesis de Licenciatura. ML110. Facultad de Filoloxía. Univ. de Santiago de Compostela.

Camarena, J. y Chevalier, M. (1995): *Catálogo tipológico del cuento folklórico español. Cuentos maravillosos*, Madrid.

Cambry, J. de (1805): *Monuments celtiques, ou recherches sur le culte des pierres, précédées d'une notice sur les Celtes et les Druydes, et suivies d'étymologies celtiques*, Paris.

Camps, G. (2001): «Incubation», *Encyclopédie Berbère* 24, Aix-en-Provence, 3714-3722.

Canney, M. A. (1938): «Boats and Ships in Processions», *Folklore*, 49, 132-147.

Canto de Gregorio, A. Mª. (1999): «La «Silla de Felipe II» en El Escorial: un mito que se renueva», *Revista de Cantoblanco* 7, 9.

Canto de Gregorio, A. Mª. (2007): «Sobre la supuesta «Silla de Felipe II» en El Escorial (Madrid)», (www.celtiberia.net/articulo.asp?id=1325).

Capelão, M. R. Santos (2012): «Las reliquias como Santas Medicinas. De las creencias a las prácticas», en Mª. J. Pérez Álvarez y L. M. Rubio Pérez, eds., *Campo y campesinos en la España Moderna. Culturas políticas en el mundo hispano* (Multimedia), León, 1141-1153.

Caquot, A. y Leibovici, M. (1968): *La Divination*, Paris.

Cardeso Liñares, J. (2000): *Santuarios marianos de Galicia*, A Coruña.

Cardoso, J. J. (2007): *Pré-Historia de Portugal*, *Lisboa.*

Cardoso, M. (1956): «Lagares dos Mouros». *Homenaje a Julio Martínez Santa-Olalla*. Madrid, 134-150.

Caridad Arias, J. (2017): *Toponimia céltica de Galicia*, Barcelona.

Carmichael, D.L., Hubert, J. Reeves, B. y Schanche, A., eds. (1997): *Sacred Sites, Sacred Places (One World Archaelogy 23)*, London-New York.

Caro Baroja, J. (1941): *Algunos mitos españoles. Ensayo de mitología popular*, Madrid.

Caro Baroja, J. (1979): *La estación de amor (Fiestas populares de mayo a San Juan)*, Madrid.

Caro Baroja, J. (1995): *Las brujas y su mundo,* Madrid.

Carrasco, G. (2010): «Jálama-Xálima-Xalama-Salama-Salamati, según D. Samuel Sousa Bustillo», *Actas de los XXXIX Coloquios Históricos de Extremadura*, Trujillo, 463-482.

Carré Aldao, E. (1935): *Provincia de La Coruña*. II, En: Carreras Candi (Director. *Geografía General del Reino De Galicia*).

Carré Alvarellos, L. (1983): *Las leyendas tradicionales gallegas*[4]*,* Madrid.

Carré Alvarellos, L. (s.a.): «¿Pedras sô ou monumentos?», *Lar* (Buenos Aires), nº 287-288, 11-12 y nº 289-292, 45-46.

Carro Otero, J. E. y Masa Velázquez, M. C. (1981): «'Santuarios' impetratorios de la fecundidad humana», *I Coloquio Galaico-Minhoto, II,* Ponte de Lima, 233-247.

Cartailhac, E. (1886): *Les âges préhistoriques de l'Espagne et du Portugal*, Paris.

Carvalho, A. L. de, (2002): *Da Varanda do Távora, Sernancelhe na marcha da Torrente*, Sernancelhe.

Carvalho Correia, F. (2007): *Rebordões. Achegas para uma monografia. A freguesia de Rebordões, Santo Tirso*, Santo Tirso.

Casado Rigalt, A. (2006): *José Ramón Mélida y la Arqueología Española*, Madrid.

Castañega, Fr. Martín de, (1529): *Tratado muy sotil e bien fundado de las supersticiones y hechizerías... y de la posibilidad y remedio dellas*, Logroño 1529 (reed. de J. R. Muro Abad, Logroño, 1994).

Castaño, A. (2014): *Hidromitología y lecturas. Aplicación en educación, cultura y turismo [Tesis Doctoral de la Universidad de Extremadura]*, Badajoz, consultado el 6.5.2020, de TDUEX_2014_Castaño_Blanco.pdf.

Castelao: véase Rodríguez Castelao.

Castellá Ferrer, M. (1610): *Historia del Apostol de Iesus Christo Sanctiago Zebedeo, Patron y Capitan General de las Españas.* Madrid.

Castelo-Branco, F. (1962): Sobrevivências de cultos pagãos em Portugal, *XXV Congresso Luso-Espanhol*. Secção VII, 255-277.

Castillón Cortada, F. (1974): *El santuario de la Virgen de la Alegría de Monzón*, Monzón.

Castro, L. (2001): *Sondeos en la arqueología de la religión en Galicia y norte de Portugal: Trocado de Bande y el culto jacobeo*, Vigo.

Castro, X. (1997): *Muxía, Finisterre de la ruta jacobea y santuario de culto a las piedras,* Pontevedra.

Castro Fernández, J. A. (1982): «Las piedras vacilantes en Galicia y la visión del celtismo decimonónico», *Museo de Pontevedra* 36, 480-496.

Castro García, L. de (1968): «La leyenda en la pesquisa prehistórica», *Revista de Etnografía*, 10,2, 253-281.

Castro Pires de Lima, F. de (1941): «Os dentes na etnografía portuguesa», *Boletim dos Hospitais da Santa Casa* (*Misericordia do Porto.* Serie 1, Junho de 1940, 1-9).

Castro Vigo, E. (2009): «Un nuevo ejemplar de los llamados bronces votivos sacrificiales», *Gallaecia,* 28, 131-138.

Castroviejo Bolíbar, M. A. (1985): «La medicina popular en la Isla de Ons», *Cuadernos de Estudios Gallegos,* 35, nº 100, 613-630.

Catalán, P. y Magallón, J. (2019): *Lítica. 100 piedras singulares de Teruel*, Zaragoza.

Catalano, P. (1978): «Latium, Italia», *ANRW II*, 16-1. Berlin, 440-553.

Catillo, J., Hernández, M. y González, A. (1991): «La secuencia estratigráfica en los yacimientos calcolíticos del área de Plasenzuela (Cáceres)», *Extremadura Arqueológica* 2, 11-26.

Caumont, A., Marquis de (1830): *Cours d'antiquités monumentales* I, Caen.

Cavanagh, W. G. y Mee, Chr. (1998): *A private place: death in prehistoric Greece (Studies in Mediterranean archaeology125)*, Göteborg.

Cazanove, O. de y Scheid, J., eds. (1993): *Les bois sacrés, Actes du Colloque International du Centre Jean Bérard [Collection du centre Jean Bérard 10]*, Napoli.

Cazurro, M., Martínez, A. y Hernández Pacheco, E. (1916): *Compendio de Historia Natural*, Madrid.

Ceán-Bermúdez, J. A. (1832): *Sumario de las antigüedades romanas que hay en España, en especial las pertenecientes á las Bellas Artes*, Madrid.

Cebrián Franco, J. J. (1982): *Santuarios de Galicia*, Santiago de Compostela.

Cebrián Franco, J. J. (1989): *Guía para visitar los Santuarios Marianos de Galicia*, Madrid.

Celestino Pérez, S. (2001): *Estelas de guerrero y estelas diademadas. La precolonización y formación del mundo tartésico*, Barcelona.

Cerrillo Cuenca, E. (2006): *Los Barruecos: primeros resultados sobre el poblamiento neolítico de la cuenca extremeña del Tajo*, Mérida.

Cerrillo Cuenca, E. (2009): *Reflejos del Neolítico Ibérico, la cerámica Boquique: caracteres, cronología y contexto*, Vitoria.

Cerrillo Cuenca, E., Heras, F. J., Prada, A. y González Cordero, A. (2002): «La secuencia cultural de las primeras sociedades productoras en Extremadura: una datación absoluta del yacimiento de Los Barruecos (Malpartida de Cáceres, Cáceres)», *Trabajos de Prehistoria*, 59,2, 101-111.

Cessac, M. de (1881): «Liste critique et descriptive des monuments mégalithiques du Département de la Creuse», *Revue Archéologique, N.S. II*, 41, 165-175.

Chadwich, H. (1978): *Prisciliano de Ávila*, Madrid.

Chamorro, V. (1981): *Historia de Extremadura* 1-2, Madrid.

Champeaux, J. (1986): «Sorts et divination inspirée. Pour une préhistoire des oracles italiques», *Mélanges de l'École Française de Rome* 102, 801-828.

Charpigny, F. (2002): «Carn, une île du Finistère», consultado en 2006, de http://www.culture.fr/culture/atp/mnatp/.

Chauvin-Payan, C. (2018): «Les noms populaires des champignons dans les populations européennes mycophobes», *Quaderni di semantica*, 2018, 158-189.

Chaves, L. (1917): «Sobrevivencias neolíticas de Portugal», *Archivo da Universidade de Lisboa* 4, 55-79.

Chaves, L. (1922): *Amor Português. O namoro. O casamento. A família (Estudo ethnographico)*, Porto.

Chaves, L. (1933): «Notas etnográficas colhidas na obra de Martins Sarmento», *Homenagem a Martins Sarmento*, Guimarães; pp. 94-98.

Chaves, L. (1951): «As Antas de Portugal», *O Arqueólogo Português*, 1, 95-116.

Chaves, L. (1957): «Costumes e tradições vigentes no século VI e na actualidade S. M. de Dume: *De correctione rusticorum*», *Bracara Augusta* 8, 243-277.

Chevalier, J. y Gheerbrant, A. (1986): *Diccionario de Símbolos*, Barcelona.

Christov: véase Hristov.

CILCC: véase Esteban Ortega 2007-2019.

Cipriano, P. (1983): *Templum*, Roma.

Clark, J. (2010): «London Stone: Stone of Brutus or fetish stone making the myth», *Folklore,* 121,1, 38-60.

Clarke, D. L. (1968): *Analythical Archaeology*, London, pág. 101 s. y 363 s.

Clemen, C. (1936): *Fontes historiae religionum primitivarum, praeindogermanicarum, indogermanicarum minus notarum*, Bonn.

Clemente de Alejandría (2005): *Stromata*, (Traducción de M. Merino Rodríguez), Madrid.

Clottes, J. y Carrière.M. (1976): «La statue féminine de *Capdenac-le-Haut* (Lot)», *XX Congrès Préhistorique de France. Mortigües-1974*, Paris, 102-108.

Códice Calixtino (1992): *Liber Sancti Jacobi. Codex Calistinus*, Edición de Moralejo *et al*., Santiago de Compostela.

Coelho, F. A. (1900): «De algunas tradições de Hispanha e Portugal. A proposito de Estantigua», *Revue Hispanique*, 7, 390-453.
Coimbra, F. (2005): «Arte Rupestre e Lendas Populares», *Revista de Portugal* 2, 10-14.
Coimbra, F. (2008): «Portuguese rock art in a protohistoric context». *Arte rupestre do Vale do Tejo e outro estudos de arte Pré-histórica. Arkeos*. 24, p. 111-130.
Collado Giraldo, H. y García Arranz, J. J. (2009): «Pintura rupestre esquemática sobre granito en la Provincia de Cáceres: los ejemplos de la Cueva Larga del Pradillo y los Canchalejos de Belén», *Zephyrus* 64, 19-38.
Combet-Farnox, B. (1980): *Mercure romain. Le culte public de Mercure et la fonction mercantile à Rome de la République à l'époque augustéenne (Bibliothèque Françaises des Écoles de Athènes et de Rome 238)*, Rome.
Comendador, B. (2003): «The Leiro hoard (Galicia, Spain): The lonely find?», *Gold und kult der Bronzezeit*, Nuremberg, 176-188.
Concepción Suárez, J. (2002): «El género femenino en la toponimia de la montaña asturiana», VV. AA. *Etnografía y folklore asturiano*. Real Instituto de Estudios Asturianos. Oviedo, 53-74.
Conde-Valvís, F. (1961): «Un altar de sacrificios humanos», *Revista Guimarães* 71,3-4, 375-390.
Cook. I. A., Pajot, S. K.y Leuchter, A. F. (2008): «Ancient Architectural Acoustic Resonance Patterns and Regional Brain Activity», *Time and Mind: The Journal of Archaeology Consciousness and Culture,* I, 95-104.
Coolidge, F. L. y Wynn, T. (2009):*The rise of Homo Sapiens. The evolution of human thinking*. Oxford.
Corominas, J. (1954-1957): *Diccionario crítico etimológico de la Lengua Castellana*, I (1954), II (1955), III (1956), IV (1957), Madrid.
Corot, H. (1933-1935): «Les bronzes d'art des sources de la Seine. Dijon». *Mémoires de la Commission des Antiquitées de la Côte-d'Or,* 20, 48-49.
Correas, G. (1992): *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*, Madrid.
Correia, Correia Santos,Correia dos Santos: véase Santos, J. Mª Correia dos.
Corsi, D. (1839): «Il celebre sasso di Soriano», *L'album. Giornale letterario e di belle arti* (Roma) 6, 259.
Cosmides, L. y Tooby, J. (2013): «Evolutionary psychology: New perspectives on cognition and motivation». *Annual Review of Psychology*, 64, 201-229.
Cosson, J.-M. (2009): *Les Mystères de France*, Paris.
Costa, G. (2008): *La sirena di Archimede. Etnolinguistica comparata e tradizione preplatonica*. Alessandria.
Costa, J. (1888): *Poesía popular española y mitología y literatura celto-hispánicos*, Madrid.
Costas Goberna, F. J. y Novoa Álvarez, P. (1991): *Los grabados rupestres de Galicia*, La Coruña.
Crawford, O. G. S. (1957): *The Eye Goddess*, New York.
Crespo, S. (1997): «Sacerdotes y sacerdocio en las religiones indoeuropeas de Hispania prerromana y romana», '*Ilu* 2, 17-37.
Cuba, X. R.; Reigosa, A. y Miranda, X. (1998): *Diccionario dos seres míticos galegos*, Vigo.
Cunha Brito, P. (1907): «Procissão infantil para pedir chuva». *Migalhas de ethnografia Minhota*, 10, 255-257.
Cunliffe, B. y Koch, J. T. (2019): *Exploring Celtic Origins: New ways forward in archaeology, linguistics, and genetics (Celtic Studies Publications, 22)*. Oxford-Philadelphia.
Cunqueiro, A. (1962): «La piedra que habla», *El Faro de Vigo*, 3.6.1962.
Cunqueiro, A. (1985): *Tesoros y otras magias*, Barcelona.
Curtiss S. I. (1900): «High Place and Altar at Petra», *Quarterly Studies* 2, 350-355.

D

D´Azevedo, P. A. (1902): «Miscellanea», *Revista Lusitana*, 7, nº 4, 302-307.
D'Huy, J. (2015): «Polyphemus: A Palaeolithic Tale?». *RMN Newsletter*, 9, p. 43-64.
D'Ogée, J. (1853): *Dictionnaire historique et géographique de la province de Bretagne, II*, Rennes.
Dag'naud, A. (2002): *Guide des lieux insolites et secrets de Bretagne*, Paris.
Dalman G. (1908): *Petra und seine Felsheiligtümer*, Leipzig.
Dalyell, J. G. (1834): *The Darker Superstitions of Scotland*, Edimbough.
Dams, L. (1985): «Palaeolithic Lithophones: Descriptions and Comparisons», *Oxford Journal of Archaeology* 4, 31-46.
Danaher, K. (1972): *The Year in Ireland*, Cork.
Danjou de la Garenne, TH. (1862): «Statistique des monuments celtiques de l'arrondissement de Fougères», *Bulletin et mémoires de la Société archéologique du département d'Ille-et-Villaine*, 1862 (Rennes 1863), 28-83.
Dasairas Valsa, D. (1995): *Os sinos dos tempos*, Vigo.
Dauvois, M. y Reznikoff, I. (1988): «La dimension sonore des grottes ornées», en *Bulletin de la Société Préhistorique Française* 85,8, 239-246.
Davidson, H. R. Ellis (1943): *The Road to Hell. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*, Cambridge.

Davidson, H. R. Ellis (1988): *Myths and Symbols in Pagan Europa*, *Early Scandinavian and Celtic Religions*, New York.

Davidson, H. R. Ellis (1993): *The Lost Beliefs of Northern Europe,* London-New-York.

De Garis, M. (1986): *Folklore of Guernsey*, Guernsey.

De Gubernatis, A. (2002): *Mitología de las plantas*, Palma de Mallorca.

De la Orden Miracle, E. (1971): *Santiago en España, Europa y América*, Madrid.

De Marliave, O. (1995): *Pequeño Diccionario de Mitología Vasca y Pirenaica*, Palma de Mallorca.

De Vries, J. (1961): *Keltische Religion* (*Die Religiones der Menschheid* 18), Stuttgart (reed. 1977, 2006).

De Vries, J. (1963): *La religion des celtes,* Paris (reed. 1975, 1988).

Deane, T. y Shaw, T. (2014): *Folklore of Cornwall*, Stroud, e-book.

Debrez, P. (2015): «Their proper sphere: situating human feet in rock art», *Arkeos,* 37 *(XIX International Rock Art Conference -IFRAO 2015-. Cáceres 2015)*, p. 259-277.

Déchelette, J. (1908): *Manuel d'archéologiepréhistorique, celtique et gallo-romaine. I, Archéologiepréhistorique*, Paris.

Delcourt, M. (1955): *L'Oracle de Delphes*, Paris.

Delpech, F. (1990): «Symbolique territoriale et système sacrificiel dans un ancien rituel de terminatio andalou: notes pour une antropologie des confins». P. Cordoba y J.-P. Étienvre, eds., *La Fiesta, la ceremonia, el rito*. Granada-Madrid, 147-164.

Delpech, F. (1991): «Rite, légende, mythe et société: fondations et fondateurs dans la tradition folklorique de la péninsule ibérique». *Medieval Folklore,* 1 (1991): 10-56.

Delpech, F. (1997): «Le rituel du 'pied déchaussé'. Monosandalisme basque et inaugurations indo-européennes», *Ollodagos* 10, 55-115.

Demoule, J.-P. (1999): «La société contre les princes», en Ruby, P., ed., *Les Princes de la Protohistoire et l'émergence de l'état*. Napoli-Roma, 125-134.

Dentzer, J.-M. (1982): *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VIIe au IVe siècle avant J.-C. (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 246)*, Rome.

Deonna, W. (1926): «Un omphalos: la 'pierre du milieu du monde'», *Revue d'études anciennes*, 28, 180-182.

Des Moulins, CH. (1850): *Dissertation sur deuxrocsbranlants du Nontronnais*, Bordeaux.

Desor, E. (1878): «Les pierres à écuelles», *Matériaux pour l´histoire primitive et naturelle de l´homme,* 13, 259-276.

Détienne, M. y Vernant, J. P. (1989): *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris.

Deubner, L. (1909): *De incubatione capita quattuor*, Leipzig.

Devereux, P. (2001): *Stone age soundtracks. The acoustic archaeology of ancient sites*, London.

Di Silvio, P. (2011): «C'è una piramide nel bosco…», *Archeo*, 314, 90-96.

Díaz-Andreu, M. y García Benito, C. (2012): «Acoustics and Levantine Rock Art: Auditory Perceptions in La Valltorta Gorge (Spain)», *Journal of Archaeological Science* 39, 3591-3599.

Díaz-Andreu, M. y García Benito, C. (2015): «Acoustic rock art landscapes: a comparison between the acoustics of three Levantine rock art areas in Mediterranean Spain». *Rock Art Research* 32, 46-62.

Díaz-Andreu, M. y Mattioli, T. (2016): «Archaeoacoustics of rock art: quantitative approaches to the acoustics and soundscape of rock art», S. Campana et al., eds., *Keep the revolution going. Proceedings of the 43rd CAA Conference*, Oxford, 1049-1058.

Díaz-Andreu, M. y Mattioli, T. (2019): «Rock Art, music and acoustics: a world overview», B. David e I. J. McNiven, eds., *The Oxford Handbook of the Archaeology and Anthropology of Rock Art*, Oxford, 503-528.

Díaz-Andreu, M., García Benito, C. y Lazarich, M. (2014): «The sound of rock art: the acoustics of the rock art of southern Andalusia (Spain)», *Oxford Journal of Archaeology* 33, 1-18.

Díaz-Andreu, M., García Benito, C. y Mattioli, T. (2015): «Arqueoacústica. Un nuevo enfoque en los estudios arqueológicos de la Península Ibérica», *La Linde. Revista digital de Arqueología profesional* 5, 14-38.

Díaz-Guardamino, M. (2010): *Las estelas decoradas en la Prehistoria de la Península Ibérica (Tesis Doctoral de la Universidad Complutense)*, Madrid.

Díaz-Guardamino, M. (2011): «Iconografía, lugares y relaciones sociales. Reflexiones en torno a las estelas y estatuas-menhir atribuidas a la Edad del Bronce en la Península Ibérica», en R. Vilaça, ed., *Estelas e Estátuas-menires: da Pré à Proto-história*, Coimbra, 63-88.

Dikinson, O. T. P. K. (2000): *La Edad del Bronce Egea*, Barcelona (trad. *The Aegean Bronze Age,* Cambridge, 1994).

Dillon, M. y Chadwick, N. K. (1967): *The Celtic Realms,* London.

DiLucio, M. J. (2020): *A Place at the Altar. Priestesses in Republican Rome*, Princeton-Oxford.

Dionisio de Halicarnaso, (1984): *Historia de Roma* (Jiménez, E. y Sánchez, E, trads.), Madrid.

Diverres, H. (1891): «IV. Monographie de la commune de Guengat», *Bulletin de la Société Archéologique du Finistère* 18, 42-60.

Domaradzki, M. (1994): «Les lieux de culte thraces (deuxième moitié du IIe-Ier mill. av. J.-C.)». *Helis, III-1, Culture and religion in Northeastern Thrace*, Sofia, 69-108.

Domingo Puertas, L. A., Gallego Revilla, J. I. y Ciudad Fernández, A. (2002): «Nuevo santuario prerromano hallado en la Meseta Sur: Los altares rupestres del Cerro del Castillo (Castillejo del Romeral, Huete, Cuenca). Informe Preliminar», *Scripta Antigua in Honorem A. Montenegro Duque et J. Mª. Blázquez Martínez*, Valladolid, 231-243.

Domínguez de la Concha, J., Peral, D., Barragán, I., Fortea, M., Guillén, M. y Fuente, M. de la (1996): «Una contribución al megalitismo en Extremadura: Dos nuevos menhires en la cuenca del Ardila», *Revista de Estudios Extremeños* 52,2, 401-410.

Domínguez García, J. (2008): *De Apóstol Matamoros a Yllapa mataindios. Dogmas e ideologías medievales en el (des)cubrimiento de América*, Salamanca.

Domínguez Moreno, F. (2020): «Aproximación al estudio de los abrigos rocosos con goterones o vierte aguas en el batolito de Cabeza de Araya», *Scientia Antiquitatis*, 1, 17-80.

Domínguez Moreno, J. M.(1983): «Los grabados rupestres de «El Torero» en las Canchorras», *Boletín de la Asociación Amigos de Ahigal* 30-34, 79-84.

Domínguez Moreno, J. M. (1984): «Ritos paganos: Fecundidad. Ritos de fecundidad y embarazo en la tradición cacereña», *Revista de Folklore* 4b, 136-144. Consultado el 25.3.2016, de http://lusipedia.blogspot.com.es/2009/01/ritos-paganos-fecundidad.html.

Domínguez Moreno, J. M. (1985): «La Serrana de la Vera», *Revista de Folklore* 52, 111-120.

Domínguez Moreno, J. M. (1986): «La leyenda del Escornau. Una versión extremeña del mito del unicornio», *Revista de Folklore* 68, 39-47.

Domínguez Moreno, J. M. (1989): «Costumbres extremeñas de preembarazo», *Revista de Estudios Extremeños*, 45, 355-387.

Domínguez Moreno, J. M. (1991): «Microlitos y megalitos funerarios en Alcántara (Cáceres)», *Revista de Folklore* 11a, 147-155.

Domínguez Moreno, J. M. (2004): «Creencias y costumbres acerca de la fertilidad en la comarca de la tierra de Alba», *Salamanca, Revista de Estudios*, 51, 275-293.

Domínguez Moreno, J. M. (2006): «Por los mitos de Ahigal, IX», *Revista Ahigal* 26, 15.

Domínguez Moreno, J. M. (2008a): «Animales guía en Extremadura, I», *Revista de Folklore* 330, 183-198.

Domínguez Moreno, J. M. (2008b): «Animales guía en Extremadura, II», *Revista de Folklore* 331, 3-17.

Donrie, H. (1959): «Inkubation», *Die Lexikonreihe Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG),* Tübingen, (reed. 1986), col. 755 s.

Doolan, L. (1996): «The sound of your footfall is a welcome as yourself», VV. AA. *The Book of Aran. The Aran Islands*, Newtownlynch. Kinvara, 235-243.

Dorati, M. (2000): «La pratica dell'incubazione: il sogno che guarisce», en *Enciclopedia Garzanti dell'età classica*, Milano, 709-710.

Dowden, K. (2000): *European Paganism. The realities of cult from antiquity to the Middle Ages*, Abingdon.

Dubert, I. (2007):*Cultura popular e imaxinario social en Galicia, 1480-1900*, Santiago de Compostela.

Dubois, P. (2008): *La Grande Encyclopédie des fées*, Paris.

Dubourdieu, A. (1989): *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome [Publications de l'École Française de Rome 118],* Roma.

Dukinfield Astley, H. J. (1911): Cup and ring-markings: their origin and significance, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 41, 83-100.

Dumézil, G. (1941): *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris.

Dumézil, G. (1947): *Tarpeia*, Paris.

Dumézil, G. (1952): *Les dieux des indoeuropéens*, Paris.

Dumézil, G. (1958): *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles.

Dumézil, G. (1968): *Mythe et épopée. L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris.

Dumézil, G. (1977): *La religione romana arcaica*, Milano.

Dumézil, G. (1989): *Escitas y Osetas*, México.

Dunbabin, K. (1990): «Ipsa Deae Vestigia. Footsprints Divine and Human on Graeco-Roman Monuments». *Journal of Roman Archaeology*, 3, 1990, p. 85-109.

Duval, P.-M. (1977): *Les Celtes [Univers des formes]*, Paris.

Duval, P.-M. y Pinault, G. (1986): *Recueil des Inscriptions Gauloises (R.I.G.) III. Les Calendriers (Coligny, Villards d'Héria) [45 Supl. à Gallia]*, Paris.

E

Ehremberg, V. (1921): Die Rechsidee im frühen Greichentum, Leipzig.

Ehremberg, V. (1927): *s.v.* «Losung». *Paulys Real-Encyklopädie der classischen Altertumwissenschaft*, 13,2, Stuttgart, col. 1451-1504.

Ehremheim, H. von (2015): *Greek Incubation Rituals in Classical and Hellenistic Times (Kernos Supll. 29)*, Liège.

Eiroa García, J. J. y Rey Castiñeiras, J. (1984): *Guía de los petroglifos de Muros*, Santiago de Compostela.

Ekroth, G. (2002): *The Sacrificial Rituals of Greek Hero cults in the archaic to the early Hellenistic Period [Kernos, supplément 12]*, Liège.

Eliade, M. (1949): *Le mythe de l'éternel retour,* Paris.

Eliade, M. (1954): *Tratado de Historia de las Religiones*, Madrid (reed. 1972, 1974, 1990).

Eliade, M. (1967): *Lo sagrado y lo profano*, Madrid.

Eliade, M. (1982): *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Madrid.

Eliade, M. (2000): *Aspectos del mito*, Buenos Aires.

Eliade, M. (2007): *Diccionario de las religiones*, Buenos Aires.

Eliot, Ch. W., ed., y Stokes, W., trad. (1910): *The Destruction of Dá Derga's Hostel (Harvard Classics, 49),* New York. Consultado el 10.2016, de https://en.wikisource.org/wiki/The_Destruction_of_D%C3%A1_Derga%E2%80%99s_Host.

Ellis Davidson: véaseDavidson, H. R. Ellis.

Ellis, H. R. (1943): *The Road to Hell. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*, Cambridge.

Elsie, R. (2001): *The Dictionary of Albanian Religion, Mythology and Folklore*, London.

Enes Pereira, B. (1962): «Vestigios do culto das pedras no Norte de Portugal», *XXVI Congreso Luso-Espanhol*. Secção VII, Porto, 247-253.

Engin, B. (2005): «The Studies on the Rock-Cut Monuments of the Thrace and the Northwest Anatolia», *International conference The rock-cut sacred places of the Thracians and other Palaeo-Balkan and Ancient Anatolian Peoples, 2005*, Stara Zagora, Bulgaria. Consultado el 10.10.2016, de http://rock-cut.thracians.org/en/c_resume.php.

Enright, M. J. (1985): *Iona, Tara and Soissons: the Origin of the Royal Anointing Ritual*, Berlin-New York.

Enríquez Navascués, J. J. y Rodríguez Díaz, A. (1985): *Las piezas de oro de Segura de León y su entorno arqueológico, Mérida*.

Erias Martínez, A. (1984): «O Berce», ara romana de Vilacova, *Anuario Brigantino*, 7, 9-14.

Erias Martínez, A. (2014): *Iconografía de las tres iglesias góticas de Betanzos: San Francisco, Santa María do Azougue y Santiago*. Betanzos.

Erkoreka, A. (1991): «Ritos de fertilidad», *Kobie*, 5, 165-169.

Erkoreka, A. (1995): «Catálogo de «huellas» de personajes míticos en Euskal Herria», *Munibe. Antropologia-Arkeologia* 47, 227-252.

Escobar Prieto, E. (1908): *Noticias históricas acerca de las santas reliquias que se veneran en la catedral de Coria*, Cáceres.

Esmoris, F. (1957): «Finisterre, San Guillermo y su ermita», *Boletín de la Real Academia Gallega*, nº 321-326, 96–126.

Espérandieu, E. (1911): *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine,* IV. Paris.

Espérandieu, E. (1938): *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule*, XI. Paris.

Espina, C. (1914): *La esfinge maragata*, Madrid.

Espino, I. J. (2012): «La piedra del tesoro», *Extremadura secreta*, lunes, 19 marzo 2012. Consultado el 12.4.2020, de http://blogs.hoy.es/extremadurasecreta/2012/03/19/la-piedra-del-tesoro/.

Espino, I. J. (2015): *50 Lugares mágicos de Extremadura*, Pontevedra.

Espinosa, Jr., A. M. de (1996): *Cuentos populares de Castilla y León*, Madrid.

Esteban, C. (2013): «Arqueoastronomía y religión ibérica», C. Rísquez y C. Rueda, eds., *Santuarios iberos: territorio, ritualidad y memoria*, Jaén 465-484.

Esteban, C. y Moret, S. (2006): «Ciclos de tiempo en la cultura ibérica: la orientación astronómica del Templo del Tossal de Sant Miquel de Llíria», *Trabajos de Prehistoria*, 63,1, 167-178.

Esteban, C., Romeo, F. y Fatás, L. (2019): «El campo de túmulos de Peñas Pasera de la ciudad celtibérica de Aratis (Aranda del Moncayo, Zaragoza) y el calendario celta», Zephyrus, 2019, p. 115-137.

Esteban Ortega, J. (2007): *Corpus de inscripciones latinas de Cáceres I. Norba (CILCC I),* Cáceres.

Esteban Ortega, J. (2012): *Corpus de inscripciones latinas de Cáceres II. Turgalium (CILCC II)*, Cáceres.

Esteban Ortega, J. (2013): *Corpus de inscripciones latinas de Cáceres III. Capera (CILCC III)*, Cáceres.

Esteban Ortega, J. (2016): *Corpus de inscripciones latinas de Cáceres IV. Caurium (CILCC IV)*, Cáceres.

Esteban Ortega, J. (2019): *Corpus de inscripciones latinas de Cáceres V. Augustobriga (CILCC V)*, Cáceres.

Esteban Ortega, J. y Ocharán Ibarra, J. A. (2018): «Estudio arqueoastronómico de dos santuarios ibéricos en abrigos rocosos: Cueva del Rey Moro (Ayora, Valencia) y Cueva Negra (Fortuna, Murcia)», *Lucentum* 37, 93-106.

Esteban Ortega, J. y Salas Martín, J. (1988): «Iª campaña de excavaciones en el Castro de «El Castillejo» de Santiago del Campo (Cáceres)», *Extremadura Arqueológica* 1, 129-142.

Esteban Ortega, J., Ramos Rubio, J. A., y San Macario Sánchez, O. de (2014): «El complejo arqueológico de San Juan el Alto (Santa Cruz de la Sierra-Cáceres). Santuarios rupestres», *Revista Alcántara* 79, 11-28.

Esteban Ortega, J., Ramos Rubio, J. A. y San Macario Sánchez, O. de (2017a): «La Peña Buraca y el entorno arqueológico», *Tabularium* 4,1, 77-79.
Esteban Ortega, J., Ramos Rubio, J. A. y San Macario Sánchez, O. de (2017b): «El complejo arqueológico de La Zafrilla (Malpartida de Cáceres). Parajes en torno a los Barruecos, parte III», *Revista D&M* 62, 12-15.
Esteban Ortega, J., Ramos Rubio, J. A. y San Macario Sánchez, O. de (2017c): «Los enigmas pétreos de la Machorra de la Muerte (Santa Cruz de la Sierra- Cáceres)», *El Cronista Extremeño (Boletín de la Asociación de Cronistas Oficiales de Extremadura)* 1,6, 91-99.
Estyn Evans, E. (1979): *Irish Folk Ways*, London.
Éveillard, J. y Huchet, P. (2004): *Croyances et Superstitions en Bretagne*, Rennes.

F

Fabián, J. F. (2010): «Altares rupestres, peñas sacras y rocas con cazoletas. Ocho nuevos casos abulenses y uno salmantino para la estadística, el debate y la reflexión», *Madrider Mitteilungen* 51, 2010, 222-267.
Fabião, C., Guerra, A., Schattner, T. y Almeida, R. (2003): «Novas investigações no Santuário de Endovélico (S. Miguel da Mota, Alandroal): a campanha de 2002», *Revista Portuguesa de Arqueologia* 6, 415-479.
Fanjul, A. (2005): *Los castros de Asturias. Una revisión territorial y funcional*, Oviedo.
Farnox, B. Combet: véase Combet Farnox, B.
Farrar, J. y Russell, V. (1992): *The Magical History of the Horse*, London.
Fehling, D. (1974): *Ethnologische Überlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde*: *phalische Demostration*, München.
Feijoo Ares, V. (2011): «Las motivaciones de los nombres de las piedras en Galicia. Cultos, ritos y leyendas», *Els noms en la vida quotidiana. Actes del XXIV Congrés Internacional d'ICOS sobre Ciències Onomàstiques. Annex Secció 6*. Consultado el 25.3.2016, de http://www.gencat.cat/llengua/ BTPL/ICOS2011/116.pdf.
Feijoo, B. G. (1774): «Carta II. De la vana y perniciosa aplicación a buscar tesoros escondidos», *Cartas eruditas y curiosas, III*,Madrid, 10-21.
Feijoo, B. J. (1778): *Teatro Crítico Universal*, Madrid.
Felolo, L. (2015): «Megaliti orientati e Pietre della Sposa», *Associazione Ligure per lo Sviluppo degli Studi Archeoastronomici. Circolare 22*, 6-7.
Fericgla, J. M. (2001): «Culturas y hongos psicoactivos», *Mètode* 31, 24-31.
Fernandes, l. da silva (2002): «Genii, Lares e Tutela na provincia da Lusitania, Religiões da Lusitania». *Loquuntur* saxa, Lisboa, 179-188.
Fernández Acebo, V., Serna Garcedo, M. L. y Martínez Velasco, A. (2016): «Cruciformes vs. cristianización. Anotaciones y propuestas sobre el interés de su desglose y clasificación». *Después de Altamira: Arte y grafismo rupestre post-paleolítico en Cantabria.* Cantabria, 2016, 79-87.
Fernández Cortiñas, C. G. (2011): *50 lugares mágicos de Galicia*, Vigo.
Fernández de la Cigoña, E. (1996): *Cruces e cruceiros de ánimas de Galicia*, Vigo.
Fernández de la Cigoña, E. (1998): *Esmoleiros e petos de ánimas da Provincia de Pontevedra*, Vigo.
Fernández de la Cigoña, E. (2003): *O poder das pedras. O mito da fecundación en Galicia*, Vigo.
Fernández de la Cigoña, E. (2003a): *O Aceite en Galicia. Guía das Lagaretas Castrexo Romanas, Medievais e Modernas (Col. Etnografía Galega).* Vigo.
Fernández de la Cigoña, E. y Loira de Tresaldeas, F. de (2002): *Buscando a González atopámonos con Gómez*, Vigo.
Fernández Gómez, F. (1973): «El santuario de Postoloboso (Candeleda, Ávila)», *Noticiario Arqueológico Hispánico* 2, 169-270.
Fernández malde, A. (2013): «A semantización do tempo no santuario da Idade do Ferro de Pena Furada (Coirós, A Coruña)», *Fol de Veleno. Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza*, 3, 121-127.
Fernández Nieto, F. J. (1996): «El maravilloso guía de Borrow en el viaje al Finisterre», *Humanitas. Estudios en Homenaje al Prof. Dr. C. Alonso del Real*. Santiago de Compostela; pp. 285-296.
Fernández Nieto, F. J. (1999): «La Federación Celtibérica de Santerón», *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana (VII Coloquio sobre lenguas y culturas prehispánicas), Zaragoza-1997,* Salamanca, p. 183-202.
Fernández Nieto, F. J. (2012): «'Incubatio, Heroon' y adivinación en la Hispania Céltica», *MHNH* 12, 75-90.
Fernández Nieto, F. J. (2013): «¿Nuevos aspectos de la «incubatio» céltica en la Península Ibérica?», *MHNH* 13, 5-14.
Fernández Nieto, F. J. (2018): *Instituta Hispaniae* Celtica, Sevilla.
Fernández Pereiro, M. (2019): «O recinto fortificado do Monte Aloia. Un xigante altomedieval esquecido», *Lucentum*, 38, 379-395.
Ferro Couselo, J. (1952): *Los petroglifos de término y las insculturas rupestres de Galicia*, Ourense.
Ferro Couselo, J. y Lorenzo Fernández, J. (1971): «La tessera hospitalis de Castromao», *Boletín Auriense,* 1, 9-18.

Fidalgo Santamariña, J. A. (1981): «Prácticas supersticiosas» en el tratamiento de las enfermedades de la Galicia rural: análisis del «sartego» de Trasmonte, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, tomo XXXII, fasc. 96-97, pp. 307-327.

Filgueira Valverde, J. (1979): «A Virxe da Barca», *Adral*, A Coruña, 86-88.

Filgueira Valverde, J. (1979a): «A Nao do Corpus», *Adral*, A Coruña.

Filgueira Valverde, J. (1984): «Do arco da vella e a vella do arco», *La Voz de Galicia*, jueves 5 de abril.

Filgueira Valverde, J. y García Alén, A. (1954-1956): «Materiales para la Carta Arqueológica de la Provincia de Pontevedra», *El Museo de Pontevedra* 8, 31-40.

Fita, F. (1885a): «Inscripciones romanas inéditas de Cáceres, Brandomil, Naranco y Lérida», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 6, 430-436.

Fita, F. (1885b): «Inscripciones romanas de Cáceres, Úbeda y Alcalá de Henares», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 7, 45-53.

Fitz-Patrick, E. (2004): *Royal Inauguration in Gaelic Ireland C. 1100-1600: A Cultural Landscape Study*, Woodbridge.

Fleming, A. (1969): «The Myth of the Mother-Goddess», *World Archaeology* 1,2, 247-261.

Fleury, E. (1877): *Antiquités et monuments du département de l'Aisne* I, Paris.

Flores del Manzano, F. (1998): *Mitos y leyendas de tradición oral en la Alta Extremadura*, Mérida.

Flores del Manzano, F. (2000): «La leyendística en la tradición oral extremeña», *Revista de Estudios Extremeños* 66,3, *853-915*.

Flórez, E., ed. (1765): *por orden del rey D. Phelipe II a los reynos de León, y Galicia, y Principado de Asturias...*, Madrid.

Flors, E. y Sanfeliu, D. (2011): «La cerámica neolítica de *Costamar (Cabanes, Castellón)», Las primeras producciones cerámicas. El VI milenio cal AC en la Península Ibérica [Saguntum Extra 12], Valencia, 182-200.*

Fol, A. ed. (1982): *Megalithic Thraciae, III*, Sofia.

Fol, A. (2000): 'The Rock and the Fire'. A. Fol, ed., *Ancient Thrace,* Sofia, 171-192.

Fol, V. (2008): «The rock as a topos of faith. The interactive zone of the rock-cut monuments from Urartu to Thrace». R. I. Kostov, B. Gaydarska, M. Gurova (eds.), *Geoarchaeology and Archaeomineralogy. Proceedings of the International Conference. Sofia-2008*, Sofia, 153-162.

Font Quer, P. (1976): *Plantas Medicinales. El Dioscórides renovado*, Barcelona.

Fowle, R. L. (2013): *Early Greek Mythography 2. Commentary*, Oxford.

Fraguas Fraguas, A. (1983): A «Pena Cadeira» e dúas pedras máis, *Brigantium*, 4, 221-226.

Franco, O. (2019): «A Cama da Moura». Véase Internet, *Patrimonio Galego*.

Frankovitch, G. (1990): *Santuari e tombe rupestri dell'antica Frigia e un'indagine sulle tombe della Licia, I-II*, Roma.

Frazer, J. G. (1906-1915): *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*, London.

Frazer, J. G. (1922): *The Golden Bough* (abridged edition), New York (reed., 1951, 1966).

Frazer, J. G. (1951): *The Golden Bough*, New York (reed.). (trad., *La rama dorada,* 1981, México-Madrid-Buenos Aires).

Frazer, J. G. (1966): *The Golden Bough VI. The Scapegoat*2, New York.

Frazer, J. G. (1981): *El folklore en el Antiguo Testamento*, México.

Frazer, J. G. (1990): *The Magic Art and the Evolution of Kings*, New York.

Frazer, J. G., trad. (1921): *Apollodorus. The Library. With an English Translation by Sir James George Frazer*, 1-2, Cambridge, Mass-London.

Fréminville, Chr. de (1832): *Antiquités de la Bretagne. Finistère*, Brest.

Frick, E. (1943): «Beitrag zur Deutung der Schalensteine», *Jahrbuch der schweizerschen Gesellschaft für Urgeschichte*, 34, 168-171.

Frog, E. (2013): «Revisiting the Historical-Geographic Method(s)». *RMN Newsletter*, *7*, pág. 18-34.

Frutos, P. de (1980): *Leyendas gallegas. De Breogán al fin del mundo*, p. 103.

Fuentes Allende, X. (1997): «Cruceiros y petos de ánimas en la provincia de Pontevedra», Narria: Estudios de artes y costumbres populares, 77-78, 1-7.

Fuentes Allende, X. (2001): «Manifestacións relixiosas dos mariñeiros: os exvotos». *Galicia mare nostrum: a importancia do mar en Galicia*. Santiago de Compostela.

G

Gallop, R. (1936): *Portugal. A Book of Folk-Ways*, Cambridge.

García, C. (2016): «Lugares con encanto en San Lorenzo del Flumen (3). Rituales de Fertilidad». Consultado el 30.7.2018, de http://celedoniogarcia.blogspot.com/2013/06/lugares-con-encanto-en-san-lorenzo-del_14.html.

García Fernández, H. (1922): «Exploraciones arqueológicas en el Monte dos Castelos (Entrimo, Ourense)», *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos de Ourense*, 6, nº 143, 389-396.

García Fernández-Albalat, B. (1999): *Las rutas sagradas en Galicia*, La Coruña.
García Lomas, A. (2000): *Mitología y supersticiones de Cantabria*, Santander.
García Martínez, M. C. (1968): «A pedra que fala, con piletas e petroglifos». *Cuadernos de Estudios Gallegos,* 23, 255-259.
García Mercadal, J. (1952): *Viajes de Extranjeros por España y Portugal. Desde los tiempos más remotos, hasta fines del siglo XVI*, Madrid.
García Plata de Osma, R. (1906): «Peñas arriba y peñas abajo», *Revista de Extremadura* 6, 417.
García Porral, X. C. (2015): *A Paisaxe lendaria e toponímica do Concello de Silleda*, Museo do Pobo Galego. Santiago de Compostela.
García Quintela, M. V. (1999): *Mitología y mitos en la Hispania prerromana*, Madrid.
García Quintela, M. V. (2003): «Le programme d'accès à la royauté dans le monde celtique: pour une anthropologie politique celtique», *Études celtiques* 35, 261-291.
García Quintela, M. (2003a): *Souveraineté et sanctuairesdans l'Espagne celte. Études comparées d'histoire et d'arqueologie* (*Memoires de la Société Belge d'Études Celtiques* 17), *Bruxelles.*
García Quintela, M. V. (2004): *Mitos Hispánicos, II. Ideología, folclore y sociedad desde la Edad Media hasta nuestros días*, Madrid.
García Quintela, M. V. (2007): «Etnoarqueología del Roble Ancho de Vizcaya», *Pasado y Presente de los Estudios Celtas*, Ortigueira, 259-304.
García Quintela, M. V. (2016): «Sobre las saunas de la Edad del Hierro en la Península ibérica: novedades, tipologías e interpretaciones», *Complutum*, 27,1, 109-130.
García Quintela, M. V. (2019): «Sacrificio y adivinación en el área galaico-lusitana de Iberia», S. Montero Herrero y J. García Cardiel, eds., *Santuarios oraculares, ritos y prácticas adivinatorias en la Hispania Antigua*, Madrid, 53-86.
García Quintela, M. V. y Delpech, F. (2013): *El árbol de Guernica. Memoria indoeuropea de los ritos vascos de soberanía*, Madrid.
García Quintela, M. V. y González García, A. C. (2009): «Arqueoastronomía, antropología y paisaje», *Complutum*, 20, 9-54.
García Quintela, M. V. y González-García, A. C. (2016): «De *Bibracte* à Augutodunum: Observations archéoastronomiques», *Revue Archéologique de l'Est* 65, 283-297.
García Quintela, M. V. y González-García, A. C. (2017): «Archaeological Footprints of the 'Celtic Calendar'?», *Journal of Skyscape Archaeology*, 3.1, 49–78.
García Quintela, M. V. y González-García, C. (2017a): «Entre el cielo, el mar y la tierra: el santuario rupestre del castro de Baroña (Porto do Son, A Coruña)», *Gallaecia* 35, p. 1-38.
García Quintela, M. V. y Santos Estévez, M. (2000): «Petroglifos podomorfos de Galicia e investiduras reales célticas: estudio comparativo», *Archivo Español de Arqueología* 73, 5-26.
García Quintela, M. V. y Santos Estévez, M. (2004): «Alineación arqueoastronómica en A Ferradura (Amoeiro-Ourense)», *Complutum*, 15, 51-74.
García Quintela, M. V. y Santos Estévez, M. (2008): *Santuarios de la Galicia Céltica. Arqueología del paisaje y religiones comparadas en la Edad del Hierro*, Madrid.
García Quintela, M. V. y Santos Estévez, M. (2010): «Sobre los petroglifos podomorfos y sus interpretaciones», *Zephyrus* 66, 227-235.
García Quintela, M. y Seoane-Veiga, Y. (2011): «La larga vida de dos rocas orensanas», *Archivo Español de Arqueología* 84, 243-266.
García Quintela, M. V., González García, A. C. y Seoane Veiga, Y. (2014): «De los solsticios en los castros a los santos cristianos: La creación de los paisajes cristianos en Galicia», *Madrider Mitteilungen*, 55, p. 443-485.
García Rodríguez, C. (1966): *El culto a los santos en la España romana y visigoda*, Madrid.
García Valdeiras, M. (2001): «O 'Forum Limicorum'». *Minius*, 11, 39-50.
García-Bellido, Mª. P. (2001): «Lucus Feroniae Emeritensis», *AEA* 74, 53-72.
García-rubio, F. (2013): «Las connotaciones paródico-satánicas del toro y el ritual de la «gran calabaza en el puente de Salamanca en «Lazarillo de Tormes» (1554) ». Cincinnati Romance Review, 36; 96-113.
Gari Lacruz, A. (2019, e.p.): «El mapa interactivo de las peñas sagradas en la provincia de Huesca: presente y futuro», M. Almagro-Gorbea y A. Gari, eds., *Sacra Saxa II, Huesca 2019*, Huesca (en prensa).
Garrad, L. S. (1991): «The Archaeology and Tradition of some Prehistoric and Early Christian Religious Practices in the Isle of Man». *Proceedings of the Isle of Man Natural History and Antiquarian Society*, 10,1, 413-415.
Garrido Elena, A., Mar, R. y Martins, M. (2008): *AFonte do Ídolo,Braga (Bracara Augusta Excavações Arqueologicas 4),* Braga.
Garrison, M. (2012): «Fire altars», *Encyclopædia Iranica* IX,6, 613-619. Consultado el 25.4.2020, de http://www.iranicaonline.org/articles/fire-altars.
Gasparini, V. (2020): «Renewing the past: Rufinus'appropriation of the sacred site of Panóias (Vila Real, Portugal)», *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, Berlin.

GAVALDO, S. (2009): «L´impronta di piede», U. Sansoni y S. Gavaldo, eds., *Lucus rupestris. Sei millenni d'arte rupestre a Campanine di Cimbergo*, Capo di Ponte, p. 299–304.

GAVILÁN, J. C. y VERA, B. (1993): «Cerámicas con decoración simbólica y cordón interior perforado procedentes de varias cuevas situadas en la Subbética cordobesa», *Spal* 2, 81-108.

GAYANGOS DE RIAÑO, E. (1883): *Viaje de España, por un anónimo. 1446-1448. Traducido directamente del alemán por E. G.R.*, Madrid (citado en Menéndez y Pelayo 1911, 122-123, n. 1).

GEERTZ, A. W., ed. (2013): *Origins of religion, cognition and culture*. Durham.

GÉLIS, J. (1991): *History of Childbirth*, Cambridge.

GENNEP, A. VAN (1909): *Religions, mœurs et légendes. Essais d'ethnographie et de linguistique (deuxième série).* Paris.

GENNEP, A. VAN (1982): *Manuel du folklore français contemporain. 1, naissance, baptême, fiançailles*, Paris.

GEOS (2010): «El acueducto a Sevilla desde Alcalá de Guadaíra», en *Las técnicas y construcciones en la minería romana (V Congreso de las Obras Públicas Romanas, Córdoba 2010).* Madrid, 205-224.

GERARD, J. (1597): *The Herball, or General Historie of Plantes,enlarged and amended by T. Johnson*, London, 1633.

GIANNITRAPANI, M. (2002): *Coroplastica Neolitica Antropomorfa d'Italia: Simboli Ed Iconografie Dell'Arte Mobiliare Quaternaria Post-Glaciale (British Archaeological Reports. International Series* 1020), Oxford.

GIMBUTAS, M. (1974): *The Goddesses and Gods of OldEuropе.6500-3500 BC.Myths and Cult Images*, Berkeley-Los Angeles.

GIMBUTAS, M. (1989): *The Language of the Goddess*, San Francisco.

GIMBUTAS, M. (1999): *The Living Goddesses*, Berkeley-Los Angeles

GINER ARIVAU, L. (1885): *El Folk-lore de Proasa [Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas* 8*]*, Madrid.

GIORDANO, O. (1983): *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid.

GIRARD DE RIALLE, J. (1878): *Mythologie comparée,* Paris.

GIRART, P. (1904): «*Lectus*», *CH. Daremberg, y E. Saglio, eds., Dictionnaire des antiquités grecques et romaines III,2,* Paris,1014-1023.

GLORY, A., VAULTIER, M. y FARINHA DOS SANTOS, M. (1965): «La grotte ornée d'Escoural (Portugal)», *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, 62, 110-117.

GLOTZ, G. (1904): *L'ordalie dans la Grèce primitive. Études de droit et de mythologie*, Paris.

GOIDANICH, P. G. (1943): «L'orientamento sacro presso i Romani», *Atti della Reale Accademia d'Italia, Memorie de la classe di Science Morali e Storiche VII*, 3, 374-385.

GOLTHER, W. (1895): *Handbuch der germanischen Mythologie*,Leipzig.

GÓMEZ MORENO, M. (1903): *Catálogo monumental de España. Provincia de Ávila*, Madrid.

GÓMEZ PELLÓN. E. y COMA GONZÁLEZ, G. (1986): *Fiestas y rituales de Asturias. Periodo estival*, Oviedo.

GÓMEZ SANTA CRUZ, J. y ESTEBAN ORTEGA, J. (2014): «Dioses y santuarios rurales en territorio Caperensis», *Santuarios suburbanos y del territorio en las ciudades romanas*, Madrid, 489-510.

GÓMEZ-BARRERA, J. A. (1998): «El Royo. Un cuento infantil: el montículo de piedras en el camino a la Virgen del Camino», VV. AA. *Casos y cosas de Soria*, Soria, 126-127.

GONÇALVES, L. J. (2014): «Santuário do Endovélico: espaço de encontro de indígenas e romanos», *Revista Santuários, Cultura, Arte, Romarias, Peregrinações, Paisagens e Pessoas* 1,2, 75-81.

GONÇALVES, V. S. (2004a): «As deusas da noite: o projecto «Placa Nostra» e as placas de xisto gravadas da região de Évora». *Revista Portuguesa de Arqueología,* 7,2, 49-72.

GONÇALVES, V. S. (2004b): «Manifestações do sagrado na Pré-História do Ocidente peninsular. O explícito e o implícito: breve dissertação, invocando os limites fluidos do figurativo, a propósito do significado das placas de xisto gravadas do terceiro milénio a.n.e.», *Revista portuguesa de arqueologia*, 7,1, 165-184.

GÓNGORA, M. de (1868): *Antigüedades Prehistóricas de Andalucía*, Madrid.

GONNET, H. (1993): «Systèmes de cupules, de vasques et de rigoles rupestres dans la région de Beyköy en Phrygie», M. J. Mellinek, E. Porada, y T. Özgüç, eds., *Aspects of art and iconography. Anatolia and its Neighbors. Studies in honor of Nimet Özgüç*. Ankara, 215-224, lám. 37-46.

GONZÁLEZ CORDERO, A. (1993): «Evolución, yacimientos y secuencia de la Edad del Cobre en la Alta Extremadura», *I Congreso de Arqueología Peninsular*, Oporto, 237-266.

GONZÁLEZ CORDERO, A. (1995): «Exvotos y amuletos de la Sierra de San Cristóbal en Logrosán (Cáceres)», *XXI Congreso Nacional de Arqueología III*, Zaragoza, 857-867.

GONZÁLEZ CORDERO, A. (1999): «Datos para la contextualización del Arte Rupestre Esquemático en la Alta Extremadura», *Zephyrus* 52, 191-220.

GONZÁLEZ CORDERO, A. (2005): «Estructuras defensivas de la Edad del Cobre en la Comarca de Trujillo», *Actas del Congreso «La Tierra de Trujillo desde la época Prerromana a la Baja Edad Media»*,Trujillo, 59-110.

González Cordero, A. (2008): «De los paisajes sagrados a los espacios simbólicos. El santuario rupestre del Valle de Cancho Castillo en Peraleda de San Román», *Actas de los XV Coloquios Histórico-Culturales del Campo Arañuelo*, Navalmoral de la Mata, 113-146.

González Cordero, A. (2018): «Tradiciones prerromanas supervivientes. La Cabeza Altar de Perales del Puerto (Cáceres)», en *Actas de los XLVII Coloquios Históricos de Extremadura*, dedicados a la Universidad de Salamanca en el VIII centenario de su fundación (1218) y a su influencia cultural con Extremadura, Trujillo del 24 al 30 de septiembre de 2018, Trujillo, 175-215.

González Cordero, A. y Alvarado Gonzalo, M. de (1991): «Pinturas y grabados rupestres de la provincia de Cáceres. Estado de la investigación», *Extremadura Arqueológica 2,* 139-156.

González Cordero, A. y Barroso, R. (1996-2003): «El papel de las cazoletas y los cruciformes en la delimitación del espacio. Grabados y materiales del yacimiento de San Cristóbal (Valdemorales-Zarza de Montáchez, Cáceres», *Norba. Revista de Historia* 16, 75-121.

González Cordero, A., Castillo, J. y Hernández, M. (1991): «La secuencia estratigráfica en los yacimientos calcolíticos del área de *Plasenzuela* (Cáceres)», *I Jornadas de Prehistoria y Arqueología en Extremadura. Extremadura Arqueológica II*, Badajoz, 11-26.

González Fernández, X. M. (1989): *Tradicións e costumes populares da Fisterra*, Corcubión.

González Garrido, J. C. (2019): «Un santuario rupestre solar en Montehermoso (Cáceres)», *Revista de estudios extremeños*, 75,1, 41-56. Consultado el 20.06.2020, de https://www.academia.edu/40307757/Un_santuario_rupestre_solar_en_Montehermoso_-_copia

González Paz, C. A. (2001): «A litolatría na cultura tradicional galega. Un caso con nome propio: A Pena Abaladoira de Alfoz (Lugo)», VV. AA. *Xuntanza de novos investigadores*, Santiago de Compostela, 207-215.

González Paz, C. A. y Beiro Piñeiro, X. C. (2004): «A pena abaladoira: un exemplo da litolatría na lucense serra do Xistral», *Estudios Mindonienses*, 20, 923-952.

González Pérez, C. (1987): «Aproximación ó ciclo de Maio en Galicia: Alumear o pan ou danzas do pan», *Gallaecia*, 9-10, 135-160.

González Pérez, C. (2003): *Os cruceiros*, Santiago de Compostela.

González Reboredo, J. M. (1971): *El folklore de los castros gallegos*, Santiago de Compostela.

González Reboredo. X. M. (1983)*: Lendas galegas de tradición oral*. Vigo (reed. 1995).

González Ruibal, A. (2006-2007): *Galaicos. Poder y comunidad en el NO de la Península Ibérica (1200 a.C.-50 d.C.) [Brigantium, 18-19],* La Coruña.

González Wagner, C. (1984): «Psicoactivos, misticismo y religión en el mundo antiguo», *Gerión*, 2, 31-59.

González-Ruibal, A. y Carballo Arceo, X. (2001): «Cerámicas de Castrovite (A Estrada, Pontevedra)», *Boletín Auriense*, 31, 35-82.

Göttlicher, A. (1978): *Materialen für ein Corpus der Schifsmodelle im Altertum*. Mainz.

Graells, R. y Lorrio, A. (2013): «El casco celtibérico de Muriel de la Fuente (Soria), y los hallazgos de cascos en las aguas en la península ibérica», *Complutum*, 24,1, 151-173.

Grande del Brío, R. (1997): *Eremitorios altomedievales en las provincias de Salamanca y Zamora*, Salamanca.

Grande del Brío, R. (2004): *Leyendas del Reino Perdido. Tradición y Misterio en la Sierra de las Quilamas*, Salamanca.

Grande del Brío, R. y Benito del Rey, L. (1966): *Petroglifos prehistóricos en la comarca de Las Hurdes*, Salamanca.

Graves, R. (1969): *The Greek Myths*, London.

Graves, R. (2014): *La diosa blanca. Gramática histórica de un mito poético*, Madrid.

Green, M. J. (1990): «Triplism and plurality: Intensity and symbolism in Celtic religious expression», P. Garwood *et al*., eds., *Sacred and Profane*, Oxford, 100-108.

Green, M. J. (1992): *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, London.

Green, M. J. (1998): «Humans as Ritual Victims in the Later Prehistory of Western Europe», *Oxford Journal of Archaeology* 17,2, 169-189.

Green, M. J. (2001): *Dying for the Gods. Human Sacrifice in Iron Age & Roman Europe*, Stroud.

Green, M. J. (2010): *El mundo de los druidas*, Madrid.

Green, M. J. (2011): *The Gods of the Celts*. Gloucester.

Green, S. (1996): «The Caergwrle bowl: a votive prehistoric boat model», S. Aldhouse-Green, ed., *Art, Ritual and Death in Prehistory*, Cardiff, 22–23.

Gregorio de Tours (1988): *Glory of the Martyrs* (R. Van Dam, trad.), Liverpool.

Gremo, R. De (2009): *Le grande pietre magiche. Residui di pagenesimo nella religiosità popolare alpina*, Biella.

Grenier, A. (1943): «Sanctuaires celtiques et tombes du héro», *Comptes rendues de l'Acadèmie des inscriptions* 87,3, 360-371.

Grenier, A. (1944): «Sanctuaires gallo-romains et tombes du héro», *Comptes rendues de l'Académie des inscriptions* 88,2, 221-228.

Grenier, A. (1960): *Manuel d'Archéologie Gallo-romaine IV. Les Monuments des Eaux*. Paris.

GRIMM, J. (1882): *Teutonic Mythologie*, London.
GRINSELL, L. V. (1937): «Some Aspects of the Folklore of Prehistoric Monuments», *Folklore*, 48,3, 245-259.
GRIVEL, A. (1852): *Chronique du Livradois,* Ambert.
GROENEN, M. (2017): «La grotte ornée d'El Castillo (Cantabrie, Espagne) et l'espace», *Hommage à Jean-Marie le Tensorer [Etudes et Recherches Archéologiques de l'Université de Liège 148]*, Liège, 133-144.
GROSE, F. (1783): *The Antiquities of England and Wales*, I, London.
GUÉNIN, G. (1936): *Pierres à légende de la Bretagne*,Paris.
GUÉNIN, G. (1995): *Le légendaire préhistorique de Bretagne: Les mégalithes, traditions et légendes*, Rennes.
GUERRA, A. (1972): «La minería en Extremadura en los siglos XVII y XVIII», *Revista de Estudios Extremeños* 28, 425-440.
GUERRA, A. (2002): «*Omnibus Numinibus et Lapitearum*: algumas reflexões sobre a nomenclatura teonímica do ocidente peninsular». *Revista Portuguesa de Arqueologia*, 5,1, 147-159.
GUERRA DOCE, E. (2006): *Las drogas en la Prehistoria. Evidencias arqueológicas del consumo de sustancias psicoactivas en Europa*, Barcelona.
GUERRA DOCE, E. (2015): «Psychoactive substances in prehistoric times: examining the archaeological evidence», *Time & Mind* 8, 91-112.
GUERRA DOCE, E. yLÓPEZ SÁEZ, J. A. (2006): «El registro arqueobotánico de plantas psicoactivas en la Prehistoria de la Península Ibérica. Una aproximación etnobotánica y fitoquímica a la interpretación de la evidencia», *Complutum* 17, 7-24.
GUEVARA, A. (1972): *Arte de Marear (Exeter Hispanic Texts).* Exeter.
GUTIÉRREZ MACÍAS, V. (1978): «Por la geografía cacereña. Visión de Aldeacentenera», *Revista de Estudios Extremeños* 34,2, 269-280.
GUYONVARC'H, CH.-J. P. (1957): «La navigation de Bran, fils de Febai». *Ogam* 9, 305-307.
GUYONVARC'H, CH.-J. P. (1961): «*Mediolanum* Biturigum. Deux éléments de vocabulaire religieux et de géographie sacrée», *Ogam* 13 *(Celticum 1),* 137-158.
GUYONVARC'H, CH.-J. P. (1997): *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, Paris.
GUYONVARC'H, CH.-J. P. (2009): *Los Druidas*, Madrid.

H

HAAG, H., VAN DEN BORN, A. y DE AUSEJO, S. (1981): *Diccionario de la Biblia*, Barcelona.
HAID, H. (1990): *Mythos und Kult in den Alpen. Ältestes, Altes und Aktuelles über Kultstätten und Bergheiligtümer im Alpenraum.* Bad Sauerbrunn.
HALPIN, A. y NEWMAN, C. (2006): *Ireland. An Oxford Archaeological Guide to Sites from Earliest Times to AD 1600*, Oxford.
HAMILTON, M. (1906): *Incubatio or the Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches*, St. Andrew.
HANSEN, S. (2007): *Bilder vom Menschen der Steinzeit.Untersuchungen zur antropomorphen Plastik der Jungsteinzeit und Kupferzeit in Südosteuropa [Archäologie in Eurasien Band 20]*, Mainz.
HANSMANN, H. P. R. (2012): «In der Steiermark gibt's Schäferstündchen im Heu», *Hansmann HPR*, 21.7.2012. Consultado el 24.3.2019, de https://www.bruendlweg.at/download/1%261%20Online_21-7-12.pdf.
HARBISON, P. (1992): *Guide to National and Historical Monumentos of Ireland*3, Dublin.
HARDING, A. F. (2003): *Sociedades europeas en la Edad del Bronce*, Barcelona.
HARDWICK, Ch. (1872): *Traditions, Superstitions and Folk-Lore* (reed. 1980). New York.
HARRISON, J. (1960): *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, New York.
HARTLAN, E. S. (1909): *Primitive Paternity*, *the Myth of Supernatural Birth in Relation to the History OF the Family*, *I,* London.
HARVEY, G. (2005): *Animism. Respecting the Living World*. London.
HARVEY, G. (2014): «Introduction», G. Harvey, ed., *The Handbook of Contemporary Animism*, Abingdon-New York.
HASPELS, Ñ. H. E. (1971): *The Highlands of Phrygia: sites and monuments,* Princeton.
HAUDRY, J. (2020): «Les yeux de la nuit», *Mélanges offerts a Venceslas Kruta,* Brest, 125-135.
HAWKINS, G. S. (1970): *Stonhenge Decoded*, London.
HAYDEN, B. (2003): *Shamans, Sorcerers and Saints*. Washington.
HAYES-MCCOY, G. A. (1970): «The making of an O'Neill. A View of a Ceremony at Tullaghoge, Co. Tyrone», *Journal of Archaeology* 33, 89-94.
HEKSTER, O. (2002): «Of Mice and Emperors: A Note on Aelian «De Natura Animalium», 6.40», *Classical Philology*, 97,4, 365-370.
HÉLIAS, P.-J. (1975): *O cabalo do orgullo*, Trad. de Proupin, X. Mª.): A Coruña.
HELVENSTON, P. A. y HODGSON, D. (2010): «The Neuropsychology of 'Animism': Implications for Understanding Rock Art», *Rock Art Research* 27,1, 61-94.
HENSHILWOOD, CHR. F y D'ERRICO, F., eds. (1984): *Homo Symbolicus. The dawn of language, imagination and spirituality*, Amsterdam-Philadelphia.
HERBERS, K. y PLÖTZ, R. (1999): *Caminaron a Santiago. Relatos de peregrinaciones al fin del mundo*, Santiago de Compostela.

Hermary, A. y Leguilloux, M. (2004): «Les sacrifices dans le monde grec», *Tesaurus Cultus et Rituum Antiquorum I*. Los Angeles, 59-134.

Hernández Carrión, E. y Lomba Maurandi, J. (2006): «Cronología y significado de las insculturas del Sureste Peninsular», *Anales de la Universidad de Murcia*, 22, 9-32.

Hernández Pacheco, E. (1903): *Prácticas elementales de Historia Natural*, Córdoba.

Hernández Pacheco, E., Cabré, J. y Vega de Sella, Conde de la (1914): *Las pinturas prehistóricas de Peña Tú (Comisión de Investigaciones Prehistóricas y Protohistóricas)*, Madrid.

Hernández Serna, J. (1993-1995): «El manuscrito 13 de la Biblioteca de Catalunya: «*Començа del Benaventurat Sant Honoffree de la sua santa e virtuosa vida*», *Estudios Románicos*, 8-9, 185-262.

Hernando, Mª R. (2005): *Epigrafía romana de Ávila*, Ávila.

Hernando, Mª R. y Gamallo, J. L. (2004): «Un santuario romano en Narros del Puerto, Ávila (Conventus Emeritensis)», *Ficheiro Epigráfico* 76, 3-16.

Herodoto de Halicarnaso (2015): *Historia*, *Libro IV, Melpómene* C. Schrader, trad.), Madrid.

Heurgeon, J. (1989): *La Vie quotidienne des Étrusques*, Paris.

Hicks, D. (2010): *Ritual and Belief. Readings in the Anthropology of Religion*[3]. Maryland.

Hidalgo Cuñarro, J. M. (1981): «El tema da la serpiente en el noroeste peninsular», *El Museo de Pontevedra*, 35, 229-284.

Hidalgo Cuñarro, J. M. y Costas Goberna, F. J. (1979): *Faro de Vigo. Suplemento*, 14 de octubre de 1979, pág. VIII.

Hild, H. J. (1919): s.v. «Terminus. Terminalia», Chr. *Daremberg y S. Saglio, eds., Dictionnaire des antiquités grecques et romaines,* V, Paris, 123-124.

Hinchado Alba, J. A. (2018): «El menhir de Gamonal, en Badajoz». Consultado el 7.4.2020, de https://paxaugusta. jimdofree.com/2018/11/15/el-menhir-del-gamonal-en-badajoz/;https://www.celtiberia.net/es/poblamientos/?id=586&cadena= PLASENCIA&pagina =1.

Hodgson, D. y Helvenston, P. A. (2006): «The emergence of the representation of animals in palaeoart: Insights from evolution and the cognitive, limbic and visual systems of the human brain». *Rock Art Research* 23,1, 3-40.

Hoffmann, H. (1953): «Foreign Influence and Native Invention in Archaic Greek Altars», *American Journal of Archaeology* 57,3, 189-195.

Holder, A. (1896-1904): *Alt-Celtischer SprachschatzI-II*, Leipzig.

Hornborg, A. (2006): «Animism, fetishism, and objectivism as strategies for knowing (or not knowing) the world». *Ethnos. Journal of Anthropology*, 71,1, 21-32.

Hortelano, L. (2008): «Arqueomusicología. Pautas para la sistematización de los artefactos sonoros», *Archivo de Prehistoria Levantina* 27, 381-395.

Hoyle, F. (1977): *On Stonehenge*, London.

Hoyo, J. del (1607): *Memorias del Arzobispado de Santiago (ms.).* Santiago de Compostela.

Hristov, I. (2001): *Rock Sanctuaries of Mountain Thrace*, London.

Hristov, I. (s.a.): «Rocky sanctuaries in Mountain Thrace. Problems of cult continuity». Consultado el 26.4.2020, de https://www.academia.edu/31118060/Rocky_sanctuaries_in_Mountain_Thrace._ Problems_of_ cult_continuity.

Huerta y Vega, F. J. M. de la, 1733. *Anales de el Reyno de Galicia, I-II*, Santiago de Compostela.

Hughnes, D. D. (2000): *Human Sacrifice in Ancient Greece*[2], London-New York.

Huisman, A. (1953): «Ekliptic und Nord-Südbezeichnung im Indogermanischen», *Zeitschrift für vergleichende Schprachforschung* 71, 97-108.

Hull, E. (1927): «Legends and Traditions of the Cailleach Bheara or Old Woman (Hag) of Baere», *Folklore* 38,3, 225-254.

Hunt, R. (1871): *Cornish Folk-lore,* Cornwall (reed., 1969).

Hurtado, P. (1989): *Supersticiones extremeñas*, Huelva.

Hurtado Pérez, V. M. (1999):«Los inicios de la complejización social y el campaniforme en Extremadura», *Spal* 8, 47-84.

Hurtado Pérez, V. M. (2008a): *«Representaciones simbólicas, sitios, contextos e identidades territoriales en el Suroeste Peninsular»,* C. Cacho, R, Maicas, E. Galán y J. A. Martos, eds. *Ojos que nunca se cierran. Ídolos en las primeras sociedades campesinas*. Madrid, 137-198.

Hurtado Pérez, V. M. (2008b): *«Ídolos, estilos y territorios de los primeros campesinos en el sur peninsular», Acercándonos al Pasado. Prehistoria en 4 Actos. Madrid, 1-11*, consultado el 10.5.2020, de https://www.academia.edu/6224124/_%C3%8Ddolos_estilos_ y_ territorios_de_los_primeros_ campesinos _en_el_sur _peninsular.

I

Ihle, A. (2009): *Ursprung der Religion. Tylors Animismus- und Schmidts Urmonotheismus-Theorie - eine Gegenüberstellung*, Mainz.

Iribarren, J. M. (1994): *El porqué de los dichos*, Pamplona.

Irigaray Soto, S. (2019, e.p.): «Ritos y creencias en torno a las piedras en Navarra». M. Almagro-

Gorbea y A. Gari, eds., *Sacra Saxa II, Huesca 2019*. Huesca (en prensa).
Isidoro (2000): *Etimologías* (Oroz Reta y Marcos Casquero, trad.), Madrid.
Isik, F. (1995): *Die Offenen Felsheiligtümer Urartus und ihre Beziehungen zu denen der uethiter Und Phryger*, Roma.
Isik, F. (1996): «Zum Ursprung Lykischer Felsheiligtümer», *Fremde Zeiten. Festschrift fiir Jurgen Borchardt* I, 25, 51-64.
Isik, F. (2010): «Das Leto-Heiligtum in Asarcýk am Xanthostal Zur sog. Akkulturation in Lykien anhand seiner fruhen Tempelbauten», *Istambuler Mitteilungen* 60, 81-115.
Ivanova, S. (2008): «Early human presence and rock–cut structures in the Eastern Rhodopes», R. I. Kostov, B. Gaydarska, M. Gurova, eds., *Geoarchaeology and Archaeomineralgy. Proceedings of the International Conference, Sofia-2008*, Sofia, 185-192.
Ivantchik, A. (2005): *Am Vorabend der Kolonisation. Das nördliche Schwarz-meergebiet und die Steppennomaden des 8.-7. Jhs. v. Chr. in der klassischen Literaturtradition: Mündliche Überlieferung, Literatur und Geschichte (Pontus septentrionalis III)*, Berlin-Moskau.
Izquierdo anrubia, J. (2013): *Historia de Anna. La villa y sus señores*, consultado el 05, 2015 de http://historiadeanna.com/villaysenores/LaVillaysussenores1.pdf
Izquierdo Peraile, Mª I. (1997): «Granadas y adormideras en la cultura Ibérica y el contexto del Mediterráneo antiguo», *Pyrenae*, 28, 65-98.
Izquierdo, I. y Meaux, H. le, eds. (2003): *Seres híbridos. Apropiación de motivos míticos mediterráneos [Actas del Seminario Exposición Casa de Velázquez-Museo Arqueológico Nacional-2002]*, Madrid.

J

Jiménez, B. (1998): *Gallegos de Solmirón. Datos para su historia*, Salamanca.
Jiménez, R. (2009): «Arqueología musical y etnomusicología por una interpretación etnomusicológica de los materiales arqueológicos», *Etno-Folk. Revista galega de etnomusicoloxía* 14-15, 637-654.
Jiménez González, N. (2007): «Estudio de las características acústicas de la Cueva del Parpalló». Consultado el 14.07.2019, de http://hdl.handle.net/10251/45158.
Jiménez Guijarro, J. (2000): «Las Peñas Sacras como imago mundi del «centro cósmico» en el mundo indoeuropeo y céltico», *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* 40,3-4, 101-116.
Jiménez Guijarro, J. (2004): «Los epígrafes regios del Canto Castrejón (El Escorial, Madrid) y la leyenda laurentina de la Silla de Felipe II», *Estudios de Prehistoria y Arqueología Madrileñas* 13, 87-107.
Jiroušková, L. (2014): *Der heilige Wikingerkönig Olav Haraldsson und sein hagiographisches Dossier. Text und Kontext der* Passio Olavi*, I*, Leiden-Boston.
Johanneau, E. (1810): «Sur un temple de culte druidique appelé le *Château*, la *Maison* ou la *Grotte des Fées...*», *Mémoires de l'Académie Celtique* 5, 396-416.
Johnson, W. (1912): *Byways in British Archaeology*, Cambridge.
Johnston, L. D. (2013): *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Los Angeles-London.
Jordán, J. F. (2008): «De las fiestas del Lunes de Aguas al cortejo de San Genarín: caos ritualizado, avatares del carnaval», *Culturas Populares. Revista Electrónica* 7 (julio-diciembre 2008), 21. Consultado el 28.8.2018, de http://www.culturaspopulares.org/textos7/articulos/jordan.pdf..
Jorge,V. Oliveira (1977): *«Menhirs du Portugal», L'Architecture Mégalithique. Collo-que du 150e anniversaire de la Société Polymathique du Morbihan [Bulletin de la Société Polymathique du Morbihan, 104]*, 99–124.
Jouët, Ph. (1989): *Religion et mythologie des Baltes. Une tradition indoeuropéenne*, Paris.
Jouët, Ph. (2012): *Dictionnaire de la mythologie et la religion celtiques*, Fouesnant.
Jove Clols, R. (1981): *Martín de Braga. Sermón contra las supersticiones rurales*. Barcelona.
Joyce, P. W. 1903. *A Social History of Ancient Ireland*, *I*. New York.
Jubainville, H. d'Arbois de: v. Arbois de Jubainville.
Jullian, C. (1908-1926): *Histoire de la Gaule* (8 vols.), Paris (reed. 1993).
Jullian, C. (1926): «Chronique gallo-romaine», *Revue des Études Anciennes,* 28,3, p. 257-265.
Junceda Avello, E. (1979): «Leyenda e Historia de la Virgen de la Barca en Navia», *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, 96-97, 347-361.

K

Käser, L. (2004): *Animismus. Eine Einführung en die begrifflichen Grundlagen des Welt- und Menschenbildes traditionaler (ethnischer) Gesellschaften für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter en Übersee*, Bad Liebenzell.
Kaletsch, H. (1980): «Daskalopetra - ein Kybeleheiligtum auf Chios», F. Krinzinger, B. Otto, E. Walde-Psenner, eds., *Forschungen un Funde. Festschrift Bernhard Neutsch*, Innsbruck, 223-235.
Karl, R. (2006): *Altkeltische Socialstruktur* (*Archaeolingua* 18), Budapest.

KERENYI, K. (1987): *Hermes Guide of Souls*, Dallas.
KIM, K., ed. (2011): «Incubation in the Ancient Near East», *Incubation as a Type-Scene in the Aqhatu, Kirta, and Hannah Stories. A Form-Critical and Narratological Study of KTU 1.14 I-1.15 III 1.17 I-II, and Samuel 1:1-2:11 (Supplements to Vetus Testamentum 146),* Leiden-Boston.
KINAHAN, G. H. (1886): «Donegal Superstitions», *The Folklore Journal*, 4. nº 3, 255-258.
KINAHAN, G. H. (1891): «Connemara Folklore», *Folklore*, 2, 247-266.
KINKADE, R. P. (1974): «La evidencia para los antiguos *ímmrama* irlandeses en la literatura medieval española», *Actas V Asociación Internacional de Hispanistas,* Bordeaux, 1974, p. 511-525.
KINSEY W. M. (1829): *Portugal illustrated in a series of letters*, London.
KINSMAN, J. (1997): *TheCornish Folklore Handbook*, Pensanze.
KIOTSEKOGLOU, S. D. (2015): «Thracian Megalithic Sanctuaries from the Prefecture of Evros Greece», D. Spasova, ed., *Megalithic Culture in Ancient Thraciae*,Blagoevgrad, 39-55.
KIOTSEKOGLOU, S. D. y PAGKALIS, S. P. (2015): «Stone mushrooms of Thracian megalithic sanctuaries in the Aegean Thrace: an archaeological and geological approach», *Proceedings of the First International Symposium Ancient Cultures in South East Europe and the Eastern Mediterranean. Megalithic Monuments and Cult Practices. Blagoevgrad-2012*, Blagoevgrad, 232-254.
KIRSCHVINK, J. L., KOBAYASHI-KIRSCHVINK, A y WOODFORD, B. J. (1992): «Magnetite biomineralization in the human brain», Proceedings of Natural Academy of Science, USA, 89, Byophysics, 7683-7687.
KIZIL, A. (2007): «An Open-Air Stepped Rock Altar at Kalem Köy in Milas, Karia», *Anodos. Studies of the Ancient World* 6-7/2006-2007, 233-239.
KLEINITZ, C. (2004): «Rock art and 'rock gongs' in the Fourth Nile Cataract region: the Ishashi Island rock art survey», *Sudan & Nubia (The Sudan Archaeological Research Society)* 8, London, 11-16.
KOLB, F. (1997): «Kulte und Heiligrumer im archaischen und klassischen Lykien», *Religions du Pont-Euxin. Actes du VIIIe Symposium de Vani (Colchide)-1997*, 155-172.
KONSTANDINIDIS, F. (2000): *Prehistoric open-air sanctuaries of Thrace*, Athens.
KOSKI, M. (1990): «A Finnic Holy Word and its subsequent History», Ahlbäck, T., ed., *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names*, Åbo. 404-440.
KOSSAK, G. (1954): *Studien zum Symbolgut der Urnenfelder- und Halstattzeit Mitteleuropas (Römisch-Germanische Forschungen 20).* Berlin.
KROPEJ, M. (1998): «The Horse as a Cosmological Creature in the Slovene Mythopoetic Heritage», *Studia Mythologica Slavica*, 1, 153-167.
KRUTA, V. (2000): *Les Celtes. Histoire et dictionaire*, Paris.
KRUTA, V. y BERTUZZI, D. (2007): *La cruche celte de Brno*, Dijon.
KUNZ, G. F. (1915): *The Magic of Jewels and Charms*, Philadelphia & London.
KYRIAKIDIS, E. (2006): *Ritual in the Aegean. The Minoan Peak Sanctuaries,* London.

L

LABBÉ, PH. y COSSART, G. (1671): *Sacrosancta Concilia,* IX, Paris.
LAHELMA, A. (2010): «Hearing and touching rock art: Finnish rock paintings and the non-visual», I. Fuglestvedt, J. Goldhahn y A. Jones, eds., *Changing Pictures. Rock Art Traditions and Visions in the Northernmost Europe*, Oxford, 48–59.
LANCKORONSKI, Ch. (1893): *Les Villes de Pamphylie et de Pisidie*, Paris.
LANFREDINI, A. M. Y LAURENZI, G. P. (2001): *Pietralba. Indagine multidisciplinare su alcuni manufatti rupestri dell'Alta Valtiberina*, Abocca.
LANG, A. (1887): *Myth, Ritual and Religion*, I, London.
LARSSON, M. G. (2010): «Mora sten och Mora ting», *Fornvännen* 105, 4, 291-303.
LATTE, A. (1960): *Römische Religiongeschichte*, München.
LAURINKIENÉ, N. (2011): Stone-Goddesses in Granaries, *Archaeologia Baltica*, 15, 56-60.
LAWSON, G., SCARRE, C., CROSS, I. y HILLS, C. (1998): «Mounds, megaliths, music and mind: Some thoughts on the acoustical properties and purposes of archaeological spaces», *Archaeological Review from Cambridge* 15, 111-134.
LÁZARO POLO, F. (2008): «Una sierra de leyenda», *Rehalda* 8. 19-32.
LE BRAZ, A. (1902): *La légende de la mort chez les Bretons Armoricains*, Paris.
LE GOFIC, M. (1997): «Les coupoles en relation avec les monuments mégalithiques du Finistère», *III Coloquio Internacional de Arte Megalítico. Coruña-1997 [Brigantium 10]*, 355-375.
LE ROUX, F. (1961): «Le *Celticum* d'Ambigatus et l'*Omphalos* gaulois. La royauté suprême des Bituriges», *Ogam* 13,1, 159-184.
LE ROUX, F. (1962): «Note d'Histoire des Religions. Lug et l'*Omphalos* de Lugdunum», *Ogam* 14,6, 638-641.

Le Roux, F. y Guyonvarc'h, Ch. (1982): *La civilisation celtique (Celticum 24).* Rennes (2 ed. 1990).

Le Roux, F. y Guyonvarc'h, Ch. (1986): *Les druides*, Rennes.

Le Roux, F. y Guyonvarc'h, Ch. (1995): *Les fêtes celtiques*, Rennes.

Le Roux, L. y Rochard, M. (2009). *Inventaire des pratiques et représentations du minéral en Bretagne Série 2: Les pierres animées* consultado el 05.12.2020, de file:///C:/Users/usuario/Downloads/FICHE%20PCI%20-%20Roches%20tremblantes%20de%20Tr%C3%A9gunc%20(3).pdf.

Le Scouëzec, G. (1979): *Guide de la Bretagne Mystérieuse*, Paris.

Lean, V. Stuckey, (1903):*Lean´s Collectanea*, Bristol.

Lechant, M. (1900): «Incubatio», Chr. *Daremberg y S. Saglio, eds., Dictionnaire des antiquités grecques et romaines III,1,* Paris, 458-460.

Leeming, D. A., Madden, K. y Marlan, S. (2009): *Enciclopedia of Psicology and Religión,* Ney York.

Legin, Ph. (2007): «Les rites de frottement de la pierre», consultado el 10.5.2020, de http://www.ere-oca.com/documents/document_357.pdf.

Lehmann, K. (1951): «Samothrace: Forth Preliminary Rapport», *Hesperia* 20,1, 1-30.

Leisner, G. y V. (1960): «El Guadalperal», *Madrider Mitteilungen* 1, 20-74.

Leite de Vasconcellos: véase Vasconcellos, J. Leite de.

Lema Pérez, M. E. et al., s.a.: *O camiño medieval por Cabana de Bergantiños*. Cabana de Bergantiños. https://es.calameo.com/read/001044426e38b29d6f0f5.

Lema Suárez, X. Mª. (1993/1994): «Os lugares sacros da parroquia de Bamiro (Vimianzo, A Coruña) e o *Cruceiro dos Santos*, un conxunto escultórico gótico inédito», *Brigantium*, 8, 99-111.

Lema Suárez, X. Mª. (1998): *A arte relixiosa na Terra de Soneira*, A Coruña.

Lenormant, Fr. (1881): «Notes archéologiques sur la Terre d'Otranto», *Gazette Archéologique. Recueil de monuments pour servir à la connaissance et à l'histoire de l'art antique*,25-53.

León Cáceres, M. (2012): «Menhir. Museo del Granito». Consultado el 9.4.2020, de https://cosasdequintanadelaserena quintanejosdotcom1.wordpress.com/2012/06/30/menhir-museo-del-granito/.

Lestón, Mª A. y Torrado, M. (2011): «El altar rupestre de 'A Pedra da Pía' (Esteiro, Muros, Galicia)», *Anuario Brigantino*, 34, 41 s.

Lesure, R.G. (2002): «The Goddess Diffracted. Thinking about the figurines of Early Villages», *Current Anthropology* 43, 4, 587-610.

Lévêque, P. (1997): *Bestias, Dioses y Hombres. El imaginario de las primeras religiones*, Huelva.

Lewis-Williams, J. D. (1994): «Rock art and ritual: Southern Africa and beyond», *Complutum* 5, 277-289.

Lewis-Williams, J. D. (2002): *The mind in the cave: Consciousness and the origins of art*. London.

Lewis-Williams, J. D y Pearse, D. (2009): *Dentro de la mente neolítica*, Madrid.

Lieberoth, A. (2013). «Religion and the emergence of human imagination». A. W. Geertz, ed., *Origins of religion, cognition and culture*. Durham, 160-177.

Lillios, K. T. (2004): ESPRIT – the Engraved Stone Plaque Registry and Inquiry Tool. Consultado el 10.5.2020, de http:// research2.its.uiowa.edu / iberian/index.php.

Lillios, K. T. (2008a): Heraldry for the Dead. Memory, Identity and the Engraved Stone Plaques of Neolithic Iberia, Austin, USA.

Lillios,K. T. (2008b): «La memoria, la Diosa Madre y los ídolos placa de la Iberia neolítica», *Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico* 67, 62-67.

Lis Quiben, V. (1952): «El conjuro de la tronada en Galicia», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 8, 471- 493.

Lisón, C. (1987): *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Madrid.

Llano, M. (1968): *Obras completas*, I-II. Santander.

Llano Roza, A. de (1977): *Del folklore asturiano*[3], Oviedo.

Llantada Díaz, M. F. (1996): «Creencias y leyendas sobre Santa Comba», *Ferrol Análisis*, nº 9, 74-84.

Llinares García, M. (1990): *Mouros, ánimas y demonios*, Móstoles.

Llinares García, M. (2009): «Interpretación y sobreinterpretación en la reconstrucción Histórica: Una reflexión sobre los petroglifos con podomorfos en Galicia». *Zephyrvs*, 64, 2009, 39-51.

Llompart, G. (1972): «De la nave de la Virgen a la Virgen de la Nave», *Terra y baza*, 2, 107-152.

Lloyd-Jones, H. (1983): «Artemis and Iphigenia», *Journal of Hellenic Studies,* 103, 87-102.

Logan, P. (1980): *The Holy Wells of Ireland*, Buckinghamshire.

López, A. (1887): «El folklore y el positivismo filosófico». *Galicia*, 1, nº 4, 203-207.

López Caneda, R. (1966): *Prisciliano: su pensamiento y su problema histórico (Cuadernos de Estudios Gallegos, Anejo XVI),* La Coruña.

López Cuevillas, F. (1953): *La civilización celtica en Galicia,* Santiago de Compostela.

López Cuevillas, F. (1954): «Sobre la mitología y las costumbres relativas a tres pilas megalíticas del Ribeiro de Avia», *Cuadernos de Estudios Gallegos* 9, 181-191.

López Cuevillas, F. (1956): «La silla de la Reina Mora en el coto de Castro Esposende», *Boletín de la Comisión de Monumentos de Orense*, 18,3, 181-189.

López Cuevillas, F.y Bouza Brey, F. (1928): «Prehistoria e Folklore da Barbanza», *Nos*, 49, 7-12.

López Cuevillas, F. y Lorenzo, F. (1952): «Cuatro peñas con piletas en el sur de Galicia», *Cuadernos de Estudios Gallegos* 7, 5-54.

López Cuevillas, F., Fernández Hermida, V. y Lorenzo Fernández, X. (1936): *Parroquia de Velle*, Santiago de Compostela.

López de Cárdenas, F. J. (1775): *Antorcha de la Antigüedad en la que se trata de las señales, y rastros para el conocimiento de élla. Y en particular de las antigüedades de Ezija, y de Estepa, escritas por el Lic. FrancoII*, Córdoba.

López de Vargas, T. (1991): *La Provincia de Extremadura al final del siglo XVIII*, Mérida.

López Fernández, A. (1922): «Galicia prehistórica y la Iria Flavia romana», *El Eco Franciscano*, nº 693, 389-390.

López Fernández, J.A. (2020): «Los sacrificios humanos celtas en la Península Ibérica», *Dama. Documentos de Arqueología y Patrimonio Histórico. Revista del Máster Universitario en Arqueología Profesional y Gestión integral del Patrimonio de la Universidad de Alicante,* 5, 11-24.

López Ferreiro, A. (1868): «El Monte-Sacro de Galicia», *El Eco de la Verdad*, nº 22, 173-176; nº 24, 187-190; nº 25, 196-198 (reproducido en *Compostellanum*, V,2, 205-221).

López Ferreiro, A. (1878): *Estudios histórico-críticos sobre el priscilianismo*, Santiago.

López Ferreiro, A. (1898-1909): *Historia de la S. A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, I-II, Santiago de Compostela.

López García, J. C. (1997): A influencia do celtismo na obra de José Villamil y Castro, *Gallaecia*, 16, 97-109.

López García, J. C. (2003): «José Villa-Amil y Castro: pioneiro da Arqueoloxía Prehistórica en Galicia», *Brigantium*, 14, 89-96.

López Ibor, J. J. (1963): *Lecciones de psicología médica, según apuntes tomados en la cátedra* 1-2, Madrid.

López Rodríguez, P. M. (2018): «Introducción a la mitología extremeña. Un estado de la cuestión», *Juan Meléndez Valdés y su tiempo en Tierra de Barros. Bicentenario de su muerte (1817-2017) [IX Jornadas de Historia de Almendralejo y Tierra de Barros]*, Almendralejo, 279-290.

López Salvá, M. (1976): «El sueño incubatorio en el cristianismo oriental», *Cuadernos de Filología Clásica* 10, 147-188.

López-Carrasco, N. (2017): «La Osa y Hécate en la Invocación del PGM VII 686-702», *MENE* 17, 139-166.

Lorenzana de la Puente, F. (2015): «El menhir de Perla». Consultado el 20.5.2020, de https://sierradegatadigital.opennemas. com/articulo/sierra-de-gata/arqueologia-historica-cap-ii/20161212131145022662.Html.

Lorrio, A. J. (1993): *Los Celtíberos*, Madrid.

Loth, J. (1895): «La sort chez les Germains et chez les Celtes», *Revue celtique* 16, 313-314.

Loth, J. (1915): «L'omphalos chez les Celtes», *Revue d'Études Anciennes* 17, 193-206.

Louradour, A. (1964): «La pierre aux neuf gradins de Soubrebost, géologie, histoire, légendes», *Bulletin de la Société des sciences naturelles, archéologiques et historiques de la Creuse* 35, 467-475.

Loureiro, E. (2003): «Límites parroquiais, límites simbólicos, conmemoracións rituais: o Marco de San Lourenzo». *Cátedra, Revista Eumesa de Estudios*, 10, 269-299.

Lourenço fontes, a. (1992): *Etnografia transmontana. O comunitarismo de Barroso,* Lisboa.

Lozano Rubio, T. (1970): «La piedra bamboleante, llamada 'El cancho que se menea'», *Historia de la noble y leal villa de Montánchez*, Madrid, 18 s.

Lucas Labrada, J. (1804): *Descripción económica del Reino de Galicia*, Vigo (reed. 1971).

Luces Miranda, J. (1888): «El Pico Sacro», *Galicia Diplomática*, III, nº 12, 94-96.

Luck, G. (1995): *Arcana Mundi. Magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*, Madrid.

Lukis, W. C. (1875): *On the Class of Rude Stone Monuments*, London.

M

Maccana, P. (1970): *Celtic Mythology*, London.

Maciel, M. J. Pinheiro (1980): «O *De correctione rusticorum*, de S. Mantinho de Dume», *Bracara Augusta* 34, 483-561.

Maciñeira y Pardo de Lama, F. (1921): *San Andrés de Teixido: historia, leyendas y tradiciones*, La Coruña.

Mackenzie, J. J. B. (1899): Notes on some Cup-marked Stones and Rocks near Kenmore, and their Folk-Lore. *Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland*, 34; 325-334.

MacKie, E. W. (1977): *Science and Society in Prehistoric Britain.* London

Mackillop, J. (1998): *Dictionary of Celtic Mythology*, Oxford.

Mackinlay, J. M. (1893): *Folklore of Scottish Lochs and Springs*, Glasgow.

MacNeill, M. (1962): *The Festival of Lughnasa*, Oxford.

Madoz, P., ed, (1845): *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar, II*, Madrid.

Magdelain, A. (1962): «Cinq jours epagomènes à Rome», *Revue Études Latines* 40, 201-227.

Magdelain, A. (1976): «Le Pomerium archaïque et le Mundus», *Revue d'Etudes Latines* 54, 71-109.

Magli, G. (2015): *Archaeoastronomy. Introduction to the Science of Stars and Stones*, New York.

Magnus, O. (1645): *Gentium Septentrionalium Historiae Breviarium*, Lugduni Batavorum (Leyden).

MÁiz, R. (1984): Raza y mito céltico en los orígenes del nacionalismo gallego: Manuel M. Murguía, *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 25; 137-180.

Malleus Maleficarum,(2009): (C. S. Mackay, trad.), Cambridge.

Mandianes Castro, M. (1984): *Loureses. Antropología de una parroquia gallega*, Vigo.

Marangou, C. (2006): «Land and Sea connections: the Kastro rock-cut site (Lemnos island, Aegean Sea, Greece)», L. Blue, F. Hocker, y A. Englert, eds., *Connected by the Sea. Proceedings of the 10th International Symposium on Boat and Ship Archaeology (Roskilde 2003).* Oxford, 130-136.

Marangou, C. (2009): «Carved Rocks, functional and symbolic (Lemnos island, Greece)», D. Seglie, M. Otte, L. Oosterbeek, L. Remacle, eds., *Prehistoric Art: Signs, symbols, myth, ideology, XVth World Congress of the IUPPS (Lisboa 2006). Prehistoric Art: Signs, symbols, myth, ideology (BAR S2028)*, Oxford, 93-101.

Marchat, A. y Le Brozec, M. (1991): *Les mégalithes de l'arrondissement de Lannion, Institut Culturel de Bretagne*, Rennes.

Marco simón, F. (1993): «La individuación del espacio sagrado: testimonios culturales en el Noroeste hispánico», *Religio Deorum*, Barcelona, 317-324.

Marco simón, F. (1998): *Die Religion im keltischen Hispanien (Archaeolingua, S.M. 12)*, Budapest.

Marco simón, F. (1999): «El paisaje sagrado en la España indoeuropea», *Religión y magia en la Antigüedad, Valencia-1997*, Valencia, 147-165.

Marco simón, F. (2017): «Sacra saxa en la tradición romana», M. Almagro-Gorbea y A. Gari, eds., 184-199.

Marcos, N. E. (1975): *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid.

Marcos de Sande, M. (1945): «Del folklore garrovillano: usos y costumbres», *Revista de Estudios Extremeños* 1,4, 447-460.

Marcos de Sande, M. (1947): «Del folklore garrovillano: tradiciones garrovillanas, leyendas religiosas, caballerescas, tipos legendarios, supersticiones, idioma, refranero y vocabulario», *Revista de Estudios Extremeños* 3,1-2, 76-114.

Marett, R. R. (1914): *The Threshold of Religion*, London.

Mariné, Mª (2017): «De Cerro «Del Castillo» a Castro Celta de '*Ulaca*' (Villaviciosa, Solosancho, Ávila)», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 214,3, 407-426.

Markale, J. (1989): *Druidas*, Madrid.

Marshack, A. (1970): *Notation dans les Gravures du Paléolithique Supérieur*, Bordeaux.

Marshack, A. (1972): *The Roots of Civilization. The cognitive beginnings of man's first art, symbol, and notation*. Mt. Kisco, NY.

Mariño del Río, M. (*1994): A carpintería de ribeira en Porto do Son.* Muros.

Martin, M. (1716): *A Description of the Western Islands of Scotland*, London.

Martín Bravo, A. Mª, (1999): *Los orígenes de Lusitania. El I Milenio a.C. en la Alta Extrema-dura [Bibliotheca Archaeologica Hispana 2]*, Madrid.

Martín Criado, A. (2019): «El monstruo que devora la luna», *Revista de Folklore,* nº 448, 71-82.

Martín de Braga (1950): «*De correctione rusticorum*»: véase C.W. Barlow, ed., 159-203.

Martin-Gil, F. J., Martin-Ramos, P. y Martin-Gil, J. (2002): «Is Scotland's Coronation Stone a Measurement Standard from the Middle Bronze Age?», *Anistoriton*, P024, 14 December 2002. Consultado el 19.10.2016, de(http://www.anistor.gr/english/enback/p024.htm).

Martin Gil, T. (1932): «¿Un altar prehistórico de Sacrificios?», *Revista del Centro de Estudios Extremeños* 6,2, 169-174.

Martin Gil, T. (1945): «Excursiones a viejas ermitas. La de Nuestra Señora de Altagracia, en Garrovillas», *Revista de Estudios Extremeños* 1-2, 147-160.

Martín González, S. (2011): «Noticia de un posible santuario rupestre vettón en Las Hurdes (Cáceres)», *Gerión* 29,2, 61-69.

Martín González, S. (2012): «El santuario prerromano de El Huerto del Cura (Aceitunilla, Cáceres), en el contexto de las «peñas sacras» del Poniente ibérico», *Estudios Extremeños.Revista Histórica, Literaria y Artística* 68,1, 11-42

Martín Sánchez, M. (2002): *Seres míticos y personajes fantásticos españoles*, Madrid.

Martín Escorza, C. y Baquedano, I. (1998): «Alineaciones astronómicas en la necrópolis de la Edad del Hierro de la Osera (Chamartín de la Sierra, Ávila)», *Complutum* 9, 85-100.

Martínez Chico, D. (2014): «Un tesoro de dishekels y shekels hispano-cartagineses hallado por Badajoz», *Herakleion* 7, 29-51.

Martínez de Padín, L. (1849): *Historia política, religiosa y descriptiva de Galicia*, Madrid.

Martínez García, C. y Martínez García, O. (2011): «Descubierto un santuario rupestre de la Edad de los Metales en Villarejo de Medina (Guadalajara)», *Revista de Arqueología* 32, nº 363, 36-43.

Martínez Risco, V.: véaseRisco, V.

Martinón-Torres, M. (2000): «Análisis del megalitismo céltico en la Galicia del siglo XIX», *Gallaecia*, 19, 287-309.

Martinón-Torres, M. (2004): «El Padre Sarmiento y el megalitismo gallego», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 51, 435-448.

Martins Sarmento, F.: véase Sarmento, F. Martins

Martos Núñez, E. y Martos García, M. E. (2015): «Narrativas y mitologías del paisaje», *Intersecciones en Antropología,* 16, 85-99. Consultado el 2.5.2020, de http://dehesa.unex.es/bitstream/handle/10662/6392/1666-2015_16_1_85.pdf?sequence= 1&isAllowed=y.

Mathieu, R. (1984): *Le mystère des Pierres à Bassins*, Yssingeaux.

Mathieu, R. (s.a.): «Roches à Bassins, près d'Allegre'», consultado el 15.11.2020, de https://www.mairie-allegre.com/autres-curiosites/roches-a-bassins.html.

Mattioli, T. y Díaz-Andreu, M. (2017): «Hearing rock art landscapes. A survey of the acoustical perception in the Sierra de San Serván area in Extremadura (Spain)», *Time and Mind* 10, 81-96.

Mau, A. (1897): «Betten», *Pauly-Wissowa Realencyclopedie der classische Altertumwiessenschaft*, III,1, Stuttgart, cols. 370-373.

Maymó y Capdevila, P. (1998): «Britania en la política misionaria de Gregorio Magno», L. A. García Moreno *et al.*, ed., *Santos, obispos y reliquias* (*Acta Complutensia* III): Alcalá de Henares, 243-265.

Mayor, A. (2004): «Geomythology». R. Selley, R. Cocks, I. Plimer, eds., *Encyclopedia of Geology,* Amsterdam, 143–183.

Mayor, A. y Sarjeant, W. A. S. (2001): «Folklore of Footprints in Stone: from Classical Antiquity to the Present», *Ichmos*, 8,2, 143-163.

Mazel, A. (2011): «Time, colour, and sound: revisiting the rock art of Dididma Gorge, South Africa», *Time and Mind: The Journal of Archaeology, Consciousness and Culture* 4,3, 283-296.

Mcpherson, J. M. (1929): *Primitive Beliefs in the North-East of Scotland*, London.

Meaking, A. M. B. (1909): *Galicia. The Switzerland of Spain*, London.

Mederos, A. (2009): «El Calcolítico», M. Almagro-Gorbea, ed., *Prehistoria y Antigüedad. Historia Militar de EspañaI*, Madrid, 33-48.

Megaw, R. y Megaw, V. (1994): *Celtic Art. From its beginnings to the Book of Kells*, London.

Meier, C. A. (1940): *Antike Inkubation und moderne Psychoterapie*, Zürich.

Meier, C. A. (1967): «Le rêve et l'incubation dans l'ancienne Grèce», en *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris, 290-305.

Meier, C. A. (2003): *Healing Dream and Ritual. Ancient Incubation and Modern Psychotherapy*, Einsiedeln.

Melchor Terrón, A. (2001): *Santa Cruz, la Sierra y su entorno*, Badajoz.

Melchor Terrón, A. (2018): *El misterio de lo sagrado en Santa Cruz de la Sierra,* Montijo- Badajoz.

Melena, J. L. (1985): «Salama, Jálama y la epigrafía latina del antiguo corregimiento», *Symbolae Ludovico Mitxelena septuagenario oblatae*, Pamplona, 475-530.

Mélida, J. R. (1911): *Catálogo Monumental de España. Provincia de Badajoz* (ms.), Madrid, 56-57.

Mélida, J. R. (1914): «Arquitectura dolménica ibera. Dólmenes de la provincia de Badajoz», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 28, 1-24.

Mélida, J. R. (1920): «Monumentos megalíticos en la Provincia de Cáceres», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 3ª época* 41, 55-67.

Mélida, J. R. (1920a): *Tesoro de Aliseda. Noticia y descripción de las joyas que le componen*, Madrid.

Mélida, J. R. (1924): *Catalogo Monumental y Artístico de España. Provincia de Cáceres*, Madrid.

Mellaart, J. (1967): *Catal Hüyük. A Neolithic Town in Anatolia*, New York.

Meller, H., ed. (2004): *Der geschmidete Himmel. Die weite Welt im Herzen Europas vor 3600 Jahren*, Halle.

Mellink, M. (1979): «Midas in Tyana», *Mélanges offers a Emmanuel Laroche*, Paris, 249-257.

Mellink, M. (1983): «Comments on a Cult Relief of Kybele from Gordion», M. Boehmer y H. Hauptmann, *Beitrage zur Alterumskunde Kleinasiens. Festschrift fur K. Bittel*, Mainz, 349-360.

Mena Ojea, A. (1959): «Restos prehistóricos en Santa Cruz de la Sierra», *Revista Alcántara*, Cáceres.

Menéndez y Pelayo, M. (1911): *Historia de los Heterodoxos Españoles*[2], I, Madrid (reed. 1990, 1999, 2003).

Menichelli, S. (2014): *«Architettura sacra nell'Etruria rupestre: il caso degli altari». L'Etruria rupestre dalla protostoria al medioevo. Insediamenti, necropoli, monumenti, confronti. Barbarano Romano – Blera*, 2010, Roma, 168-182.

Mera, J. L. R. (2013): «Berzocana: La leyenda de la Cabeza del Moro», consultado el 2.5.2020, de https://www.deaceboyjara.com/2013/03/14/la-leyenda-de-la-cabeza-del-moro/.

MERGELINA, C. DE (1922): «El Monté Arabí. El problema de las Cazoletas». *Revista de Coleccionismo,* 10, nº 112, 85-102 (reed. *Yakka* (Yecla), 9, 1999, 195 s.).

MERLINI, M. (2017): «Aegean-Balkan features in the Middle Neolitihic of Italy. did the Italian Middle Neolithic count with a sexagesimal system? C.-E. I. Ursu, A. Poruciuc y C.-M. Lazarovici, eds., *Symbols and Signs as a Communication system, Ethnoreligion series III*, Suceava, 79-129.

MESADO OLIVER, N. y VICIANO AGRAMUNT, J. (1994): «*Petroglifos* en el septentrión del País Valenciano», *Archivo de Prehistoria Levantina*, 21, 187-276.

MICHAUX, A. (1867): *Histoire de Villers-Cotterêts*, Paris; consultado el 10.4.2019, de http://villerscotterets.over-blog.com/article-143-foret-de-retz-la-pierre-clouise-ou-la-legende-des-femmes-tuees-98761907.html.

MICHENAUD, G. y DIERKENS, J. (1972): *Les rêves dans les «Discours sacres» d'Aelius Aristides. Essai d'analyse psychologique*, Mons.

MILLÁN GONZÁLEZ PARDO, I. (1978): *Sobre las aras del Santuario de Donón (Hío. Pontevedra) supuestamente dedicadas a Liber*, Vigo.

MILLÁN GONZÁLEZ PARDO, I. (1981): *Raíces prelatinas da cultura galega: problemas e datos de lengua e creencias*, Vigo.

MILLER, M. (1995): «Suburbane Heiligtümer bei Kyaneai», *Lykische Studien* 2, 36-41.

MITHEN, S. J. (1996): *The Prehistory of the Mind. A Search for the Origins of Art, Religion, and Science*. London.

MOGK, E.(1953): *Mitología Nórdica*, Barcelona.

MOLINA, J. (1985): «Campo de petroglifos en Tobarrilla, Yecla (Murcia), *Noticiario Arqueológico Hispano*, 25, 135-161.

MOLINA, J. (1989): «Podomorfos humanos en el complejo epilítico del Arabilejo. Yecla (Murcia)», *Anales De Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Murcia*, 5-6, 59-67.

MOLINA, J. (1996): «Campo de petroglifos del Arabilejo, Yecla (Murcia), *Memorias de Arqueología* 5, 34-38.

MOLINA, L. (1551): *Descripción del Reyno de Galicia y de las cosas notables del, con las armas y blasones de los linages de Galicia, de donde proceden señaladas casas en Castilla*, Valladolid.

MONAGHAN. P. (2004): *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, New York.

MONEO, T. (2003): *Religio iberica. Santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I a.C.) [Bibliotheca Archaeologica Hispana 20],* Madrid.

MONTEAGUDO, L. (1985): «Orientales e indoeuropeos en la Iberia prehistórica», J. de Hoz, ed., *Actas del III Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas*, Salamanca, 25-135.

MONTEAGUDO, L. (1996): «La religiosidad *callaica*: estela funeraria romana de Mazarelas (Oza dos Ríos, A Coruña), cultos astrales, priscilianismo y outeiros», *Anuario Brigantino*, 19, 11-118.

MONTEAGUDO, L. (2003): «Menhires y marcos de Portugal y Galicia», *Anuario Brigantino* 26, 25-50.

MONTERO, S. y GARCÍA CARDIEL, J., eds. (2019): *Santuarios oraculares, ritos y prácticas adivinatorias en la Hispania Antigua*, Madrid.

MONTESINO GONZÁLEZ, A. (1984): *Fiestas populares de Cantabria*, Santander.

MOORE, A. W. y TERRY, J. F. (1894): «Water and Well-Worship in Man», *Folklore*, 5,3, 212-229.

MOOREY, R. y MURPHY, A. (2009): *Island of the Setting Sun. In Search of Ireland's Ancient Astronomers, 2,* Dublin.

MORAIS, G. (2008): *A Genética e a Teoria da Continuidade Paleolítica aplicada à Lenda da Fundação de Portugal, Irlanda e Escócia*, Lisboa.

MORALES, AMBROSIO DE (1765): *Viaje a los Reinos de León, Galicia y Principado de Asturias* (edición facsímil, Oviedo, 1977).

MORALES, GASPAR DE (1977): *De las virtudes y propiedades maravillosas de las piedras preciosas*, Madrid.

MORÁN BARDÓN, C. (1946): *Reseña histórico-artística de la provincia de Salamanca*, Salamanca, 120 y 121.

MORÁN BARDÓN, C. (1950): Tradiciones y creencias populares en el reino de León, En: *Homenaje a Don Luis de Hoyos Sainz*, *II,* Madrid, 277-281.

MORÁN BARDÓN, C. (1990): *Obra etnográfica y otros escritos, I-II* (Frades Morera, ed.), Salamanca.

MOREIRA, J. A. (2018): *Podomorfos na Fachada Ocidental do Noroeste de Portugal, entre os Ríos Douro e Minho*. Minho.

MOREIRA, J. y BETTENCOURT, A.M.S. (2018): «Depictions of Shoeprints in Northwest Portugal». *Heritage*, 2, 39-55.

MORRIS, R. W. B. (1979): *The Prehistoric Rock Art of Galloway and the isle of Man*, Poole. Dorset.

MORTILLET, A. DE (1901): «Distribution géographique des dolmens et menhirs de France», *Revue de l'École d'anthropologie*, IX, 33-45.

MOULINS, CH. DES (1850): «Dissertation sur deux blocs branlants du Nontronais», *Actes de l'Academie Royale des Sciences, Belles Lettres et Arts*..., 11, 395-440.

MOURE, X. (2020): *Círculos líticos e pedrafitas de Galiza/Galicia o noso patrimonio*; consultado el 10.11.2020 en el blog *O Noso Patrimonio*.

MOXHET, A. (1989): *Ardenne et Bretagne. Les sœurs lointaines*, Liège-Bruxelles.

MOYA, P. R. (2010): «Sacredness and the rite of circumambulation in Celtic Iberia through the Folklore», en F. Murillo, *VI Simposio sobre Celtiberos. Ritos y mitos*, Daroca, 553-562.

Moya, P. R. (2012): *Paleoetnología de la Hispania Celta. Etnoarqueología, Etnohistoria y Folklore como fuentes para la Edad del Hierro (Tesis Doctoral de la Universidad Complutense)*, Madrid.

Moya, P. R. (2017): «Majanos y difuntos: túmulos en la Hispania Celtica desde una perspectiva de larga duración», M. Almagro-Gorbea y A. Gari, eds., *Sacra saxa*, Huesca, 34-65.

Moya, P. R. (2019): «Prácticas adivinatorias y creencias oraculares en la Hispania Céltica: aportaciones etnoarqueológicas», en Montero y García Cardiel, eds., 111-152.

Moya, P. R. (2020): *Paleoetnología de la Hispania Celta. Etnoarqueología, etnohistoria y folklore, I-II (BAR International Series 2996).* Oxford.

Müller, W. (1938): *Kreis und Kreuz. Untersuchungen zur sakralen Siedlung bei Italiker und Germanen*, Berlin.

Muñoz Amilibia, A. Mª (1971): «Dos nuevas fechas de C 14 para sepulcros de fosa», *Pyrenae* 7, 157.

Muñoz Carballo, G. (1983): «Menhires de Valencia de Alcántara», *Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología* 17,23-27, 38-46.

Murguía, M. (1865): *Historia de Galicia*, Lugo (reed. 1888, 1891, 1911 y 1982).

Murguía, M. (1888): *España, sus monumentos y artes, su naturaleza e historia. Galicia,* Barcelona.

Murguía, M. (1891): *Juegos Florales de Galicia celebrados por primera vez en la ciudad de Tuy el día 24 de junio de 1891. Discurso do presidente Don Manuel Murguía* (*La Patria Gallega*, nº 7-8).

Murray, J. (1873): *Northumberland. Handbook to Durham and Northumberland,* London.

N

Nagy, A. y Prescendi, F. eds.(2013): *Sacrifices humains. Dossiers, discours, comparaisons. Actes du Colloque (Genève 2011) (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses, 160)*,Turnhout.

Nally, T. H. (1923): *The Aonac Tailteann and the Tailteann games. Their origin, history, and ancient associations*, London.

Nanini, R. (2003): «Raffaele Pettazzoni e la fenomenología della religione». *Studia Patavina*, 50,2, 377-413.

Naso, A. (1966): *Architetture dipint. Decorazioni parietali non figurate nelle tombe a camera dell'Etruria Meridionale (VII-V sec. A. C.)*, Roma.

Navarro, J. M. (2017): «Piedras sagradas en el Alto Aragón. Una propuesta de metodología para su estudio y clasificación», en Almagro-Gorbea y Gari, eds., 284-302.

Navarro López, J. (2018): *Diccionario. Signos, símbolos y personajes míticos y legendarios del Pirineo aragonés*, Zaragoza.

Naydenova, V (1986): «The rocky sanctuaries in Thracia», *Proceedings of the II symposium «Settlement Life in Thracia»,* Jambol, 15-29.

Naydenova, V. (1990): «The Rock Shrines In Thrace», *Acta Associaationis lnternatanalis Terra Antiqua* Balcanica 5, 85-100.

Neira de Mosquera, A. (1853): «Paso del río Ulla por San Juan de Cova», *Anuario Pintoresco Español*, 9.1.1853, 9-11.

Nekhrizov, G. (2015): «Dolmen and rock-cuts monuments», *A Companion to Ancient Thrace*, Chichester, 126-143.

Neugebauer, O. (1975): *A History of Mathematical Astronomy*, Berlin-New York.

Newham, C. A. (1972): *The Astronomical Significance of Stonehenge*, London.

Nicolucci, G. (1879): «Selci lavorate, bronzi e monumenti di tipo preistorico di Terra de Otranto», *Bullettino di paletnologia italiana* 5, 139-148.

Nilsson, M. P. (1955): *Geschichte der griechischen Religion*3, München.

Nilsson, M. P. (1978): *Greek Folk Religion*, Philadelphia.

Nilsson, S. (1868): *Primitive Inhabitants of Scandinavia*, London.

NiMheara, R. (1994): *In Search of Irish Saints*, Dublin.

Nissen, H. (1869): *Das Templum*, Berlin.

Nissen, H. (1906): *Orientation. Studien zur Geschichte der Religion*, Berlin.

Nitze, W. A. (1956): «The Siege Perilleux and the Lia Fáil or 'Stone of Destiny'». *Speculum,* 31,2, 258–262.

Novo Guizán, J. M. y Martínez Arias, L. M. (1987): *Un pasaje de la medicina popular de Galicia*, Lugo.

Núñez, C. (2018): *La hermandad de los celtas. Últimas investigaciones y vivencias sobre los celtas y su música por uno de sus protagonistas*, Madrid.

Nutt, D. (1907): *The Place-Names of Decies,* London, s.v. «'Cloghlowrish', the «Speaking Stone», 174-175.

O

Ó Danachair, C. (1955): «The holy wells of Co. Limerick», *The Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*, 85, 193-217.

Ó Danachair, C. (1982): «A Celtic Origin for Irish Folk Tradition?», *Anthropological Studies in Great Britain and Ireland* (Arizona State University), 27-36.

Ó Hogáin, D. (1990): *Myth, Legend & Romance*. London.

Ó Hogáin, D. (1995): *Irish Superstitions*, Dublin.

Ó Súilleabháin, S. (1967): *Irish Folk. Custom and Belief*, Dublin.

O'Leary, J., ed. (2013): *St Patrick Life and Acts. The Most Ancient Lives of Saint Patrick, including the Life by Jocelin*, Birmingham.

Obrador, B. (2009): «El monosandalismo, vagar de lo esotérico», *Cuadernos del Tomás*, 1, 61-74.

O'Kelly, M. J. (1971): *An Illustrated Guide to Newgrange*[2], Wesford.

Olalde, I. *et alii*, (2019): «The genomic history of the Iberian Peninsula over the past 8000 years», *Science* 363, nº 6432,1230-1234.

Oldfield Howey, M. (1923): *The Horse in Magic and Myth*, London.

Olivares, J. C. (2002): *Los dioses de la Hispania Céltica [Bibliotheca Archaeologica Hispana 15]*, Madrid.

Oliveira, E. Veiga de (1995): *Festividades Cíclicas de Portugal,* Lisboa (reed. 2013).

Oliveira, J. M. Forte de (1993): «O río Sever e as fronteiras no III Milenio a. C.», *Seminario de cooperaçâo e desenvolvimento transfronterizo*, Vila Velha do Rôdáo, 62-69.

Oliveira, J. M. Forte de (1997): *Monumentos megalíticos da bacia hidrográfica do río Sever*, Lisboa.

Olivieri, L. M. y Vidale, M. (2004): «Beyond Gogdara I: New Evidence of Rock Carvings and Rock Artefacts from the Kandak Valley and Adjacent Areas (Swat, Pakistan)», *East and West,* 54,1, 121-180.

Olmos, R. (2005): «Imaginarios de la physis y del brotar en el Antiguo Mediterráneo», R. Olmos *et al*, eds., *Paraíso cerrado, jardín abierto*, Madrid, 9-32.

Olsen, B. (2007): *Sacred Places Europe: 108 Destinations*, USA.

Opie, Y. y Tatem, M. (1990): *A Dictionary of Superstitions*, Oxford.

Oppenheim, A. L. (1956): *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East,* Philadelphia.

Ott, J. (1996): *Pharmacotheon: drogas enteógenas, sus fuentes vegetales*, Barcelona.

Ottosson, M. (1980): *Temples and Cult Places in Palestine*, Upsala.

Oyola Fabian, A. (1995): *Recetarios Manuscritos: Cocina y alimentación en la Baja Extremadura (1860-1960)*, Zafra.

Oyola Fabian, A. (1997): «Una leyenda negra: Las setas en el saber popular», *Saber popular. Revista extremeña de folklore* 10, 11-23.

P

Pallottino, M. (2006): *Etruscologia*[8], Milano.

Panero, J. A. (2005): Sayago. *Costumbres, creencias y tradiciones*, Zamora.

Paniagua, J. A. (2002): «Extremadura en la obra etnohistórica de Julio Caro Baroja», *Revista de Estudios Extremeños* 58,3, 901-940.

Parafita, A. (2006): *A Mitología dos Mouros. Lendas, Mitos, Serpentes, Tesouros*,Vila Nova de Gaia.

Parafita, A. (2007): *Património Imaterial do Douro - Narrações Orais (contos, lendas, mitos) 1*, Peso da Régua, Fundação Museu do Douro, 160; consultado el 10.11.2019, de http://www.lendarium.org/narrative/a-fraga-do-tambor/?tag=164.

Pardo Bazán, E. (1887): *La leyenda de la Pastoriza*. La Coruña.

Paredes Guillén, V. (1887): «Noticias» (sobre la piedra oscilante de Montánchez), *Boletín de la Real Academia de la Historia* 11, 279-280.

Paredes Guillén, V. (1899): «Repoblación de la villa de Garrovillas. Estudio geográfico», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 34, 289-303.

Paredes Guillén, V. (1909): «De la Sociedad Excursionista de Extremadura y algo de Prehistoria de Extremadura», *Revista de Extremadura* 11, 418-427 y 433-442.

Pascual Mayoral, P., García Ruiz, P. y Pascual González, H. (2005): «Leyenda y Megalitismo en el entorno de Peña Isasa. (La Rioja)», *Estibaus* 8, 135-146.

Pásztor, E. (2015): «Nebra Disk», Ruggles, ed., 1349-1356.

Patrick, J. (1974): «Midwinter sunrise at Newgrange». *Nature* 249, 517-519

Patton, K. (2004): «A Great and Strange Correction: intentionality, locality and epiphany in the category of dream incubation». *History of Religions* 43, 194-223.

Pausanias (1994): *Descripción de Grecia. Libro VIII. Arcadia* (Mª. C. Herrero Ingelmo, trad.), Madrid.

Pease, A. S., ed. (1923): *Cicero, De divinatione*, Illinois.

Pedrosa, J. M. (1993): «Conjuros y ritos mágicos sobre la dentición infantil», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 18, 155-167.

Pedrosa, J. M. (2000): «Huellas legendarias sobre las rocas: tradiciones orales y mitología comparada». *Revista de Folklore*, 238, 111-119.

Pedrosa, J. M. (2012): «Del ladrón invulnerable al que arrancó la oreja de su madre: mito, leyenda y cuento del bandido en la América hispana», *Revista de Literaturas Populares* 12,1, 130-191.

Pedrosa, J. M. (2013): «Rituales de toma de posesión y derecho tradicional: entre la Nicosia de Cervantes y la España de los siglos XIV-XXI», e-*Humanista/Cervantes,* 2, 94-129.

Peigné, J.-M. (1862): *Dinan et ses environs,* Dinan; consultado el 12.2.2017, de http://fr.topic-topos.com/roche-de-lesmont-plouer-sur-rance.

Pelt, J.-M. (1983): *Drogues et plantes magiques*, Paris.
Pena Graña, A. (1991): *Narón un concello con historia de seu*, I, (Narón).
Pena Graña, A. (2001): *O berce da bisbarra galega. Territorio político celta na Galicia prerromana e medieval* (Trabajo DEA de la Universidad de Santiago de Compostela) (no consultado).
Pena Graña, A. (2004a): «A cultura castrexa inexistente. Constitución política celta das galaicas trebas e toudos. Etno-arqueología institucional», *Cátedra. Revista eumesa de estudios*, 91-156.
Pena Graña, A. (2004b): «Cerimonias celtas de entronización real na Galiza», *Anuario brigantino* 27, 117-160.
Pena Graña, A. (2006): «Las Trebas, «tribus» celtas de Gallaecia y su constitución política: estudios de la Edad del hierro en el Noroeste Peninsular», *Gallaecia*, 25, 371-399)
Peña Núñez, B.C. (2014): *Fonolitos. Las piedras campanas de Eten: rituales, milagros y codicia*, Valladolid.
Peña Santos, A. de la y Rey García, J. M. (1993): «El espacio de la representación. El arte rupestre galaico desde una perspectiva territorial». *Revista de Estudios Provinciais* 10, 11-50.
Peña Santos, A de la y Vázquez Varela, J. M. (1979):*Los petroglifos gallegos. Grabados rupestres prehistóricos al aire libre*. Sada.
Peñalver, X. (1983): «Estudio de los menhires de Euskal Herria», *Munibe* 35, 355-450.
Pennick, N. (2000): *Celtic Sacred Landscapes*, London
Peoples, H. C., Duda, P., y Marlowe, F. W. (2016): «Hunter-gatherers and the origins of religion». *Human Nature*, 1-22. doi:10.1007/s12110-016-9260-0.
Peralta Labrador, E. (2000): *Los Cántabros antes de Roma [Bibliotheca Archaeologica Hispana 5]*¸ Madrid.
Pereira González, F. (1996): «O pensamento arqueolóxico e antropolóxico de Leandro Saralegui y Medina (1839-1910)», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 43, nº 208, 9-33.
Pereira González, F. (1997): «As opinións sobre a humanidade primitiva na Galicia do século XIX e as súas relacións coa información arqueolóxica», *Gallaecia*, 16; 71-95.
Pereira González, F. (2000): «O pensamento antropológico de Manuel M. Murguía. Raza e cultura», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 47, nº 113, 327-382.
Pereira González, F. (2000b): «O mito celta na historia, *Gallaecia*, 19, 311-333.
Pereira González, F. (2004): «O celtismo na historiografía galega do século XVIII», *Gallaecia*, 23, 221-249.
Pereira González, F. (2005): «Folklore e historia: sobre algúns usos da cultura popular galega durante o século XIX», *Adra*, nº 0, 19-32.
Pereira González, F. (2017): *Nas orixes do celtismo galego. Os celtas na historiografía dos séculos XVII e XVIII*, Santiago de Compostela.
Pereira Menaut, G. (1991): *Corpus de inscricións romanas de Galicia. Provincia de A Coruña*, Santiago de Compostela.
Pereira Poza, A. (2001): *Ritos de embarazo e parto en Galicia*, A Coruña.
Pérez, D. (2008): «A Cela: patrimonio etnográfico», *Lethes. Cuadernos Culturais do Limia*, 126-127.
Pérez Gutiérrez, M. (2007): *Astronomía de la Edad del Hierro peninsular. Orientación astronómica de los castros celtas de la Edad del Hierro de la provincia de Ávila* (Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca), Salamanca.
PérezGutiérrez, M. (2009): «Astronomía y Geometría en la Vettonia», *Complutum* 20,2, 141-164.
PérezGutiérrez, M. (2010): *Astronomía en los castros celtas de la provincia de Ávila*, Ávila.
Perrault-Dabot, A. (1907): «La pierre aux neuf gradins à Soubrebost, Creuse», *Revue préhistorique illustrée de l'Est de la France* 2,6, 165 s.
Perrin, F. y Decourt, J.-C. (2002): «L'aristocratie celte dans les sources littéraires. Vie et mort de la noblesse», en V. Guichard y F. Perrin, eds., *L'aristocratie celte à la fin de l'âge du Fer (du IIe siècle avant J.-C. au Ier siècle après J.C.) (Bibracte 5)*, Glux-en-Glenne, 341-412.
Petropoulou, A. (1985): «Pausanias 1.34.5: incubation on a ram skin», en *La Béotie antique. Lyon–Saint-Étienne-1983*, Paris, 169–177.
Pettazzoni, R. (1959): «Il metodo comparativo». *Numen* 6,1, 1-18.
Piccolomini, E. S. (1998): *La Europa de mi tiempo (1405-1458),* Sevilla (ed. y trad. F. Socas).
Piette, E. y Sacaze, J. (1877): «La montagne d'Espiaup». *Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris, 5.4.1877,* 5-31.
Pina, H. Leone (1981): «The menhirs of Portugal», *Centro Camuno di Studi Preistorici* 18, 75-88.
Pinheiro Maciel: véaseMaciel, M. J. Pinheiro.
Pinker, S. (2010): «The cognitive niche: Coevolution of intelligence, sociality, and language». *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 107 (*Supplement 2*), 8993-8999. doi:10.1073/pnas.0914630107.
Piñón, F., Alvarado, M., Municio, J. y González, A.(1988): «El poblado del Cerro de la Horca (Plasenzuela, Cáceres)», *Trabajos de Prehistoria* 45, 1, 87-102.
Piolti, J. (1881): «Nota sopra alcune pietre a scodelle dell'Anfiteatro morenico di Rivoli», *Atti*

della Reale Accademia delle Scienze di Torino, 16,403-406.

Pires, C. Rolinho (2011): *Na rota das pedras. Em busca do pais que somos*, Viseu.

Pley, J. (1916): «Incubatio», en *Pauly-Wissowa Realencyclopedie der classische Altertumwiessenschaft*, IX,2, Stuttgart, cols. 1256-1262.

Plinio. *Historia Natural*, The Loeb Classical Library.

Pokorny, J. (1959): *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern-München.

Pokorny, J. (2007): *Proto-Indo-European Etymological Dictionary. A Revised Edition of Julius Pokorny's Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch* (HTTP://DNGHU. ORG/)

Popov, D. (1976): «Essence, origine et propagation du culte de la déesse thrace Bendis», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 289-303.

Popov, D. (1981): *Bendida, Trakiyska Boginya*, Sofia. (en búlgaro).

Porras, M. de (1941): «Los tesoros escondidos», *Revista del Centro de Estudios Extremeños* 15,3, 221-256; consultado el 7.5.2020, de (https://issuu.com/culmay/docs/los_tsros._escondidos_leyendas_.

Posac Mon, C. (1953): «Solosancho (Ávila)», *Noticiario Arqueológico Hispánico* 1, 63-74.

Potts, D. T., ed. (2012): *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East, 1*, Oxford-Chichester.

Pownall, Th. (1782): «Account of a singular Stone among the Rocks at West Hoadley, Sussex», *Archaeologia* 6, 54-60.

Prada Llorente, E. I. (s.a.): *Guía de buenas prácticas para la observación del Paisaje Agrario como espacio patrimonial en el Oeste Peninsular*; consultado el 9.5.2016, de http://www.magrama.gob.es/es/ministerio/servicios/informacion/Parte7_tcm7-210114.pdf.

Prayon, F. (1979): «Fehlsthrone in Mittelitalien», *Römische Mitteilungen* 86, 87-101.

Prayon, F. (1987): *Phrygische Plastik*, Tubingen.

Prayon, F. (1995): «Ostmediterranee Einflusse auf der Beginn der Monumentalarchitektur in Etrurien?, *Jahrbuch des Römisch-Germanisches Zentralmuseum Mainz* 37, 501-511.

Prescendi, F. (2004): «Définition du sacrifice». *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA) I,* 184-187.

Price, L. (1959): «Rock-Basins, or «bullauns» at Glendalough and Elsewhere», *The Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*, 89, 161-188.

Prieto Lasa, J. R. (1995): *Las leyendas de los señores de Vizcaya y la tradición melusiniana*, Madrid.

Prisciliano(1982): *Tratados y Cánones* (B. Segura Ramos, trad.), Madrid.

Prósper, B. Mª. (2002): *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica,* Salamanca, 145-152, 151.

Puente Ojea, G. y Careaga, I. (2005): Animismo: el umbral de la religiosidad, Madrid.

Q

Quinlan, M. J. (1954): «Shakespeare and the Catholic Burial Services», *Shakespeare Quarterly*, Vol. 5, nº 3; 303-306.

Quintía Pereira, R. (2011): *A Nosa Señora da Lanzada. Estudio Antropológico de un santuario costero*. Sanjenjo.

Quintía Pereira, R. (2013): *Alicornio. O poder do corno de unicornio na medicina tradicional gallega*, Barcelona.

Quintía Pereira, R. (2014): Usos rituais do seixo no rexistro etnográfico e arqueolóxico de Galicia, *Fol de Veleno*, 4, 81-130.

Quintía Pereira, R. (2015): *Uso simbólico do cuarzo na cultura galega. Aspectos etnográficos y arqueolóxicos*, Ourense.

Quintía Pereira, R. (2016): *Análise estrutural e simbólica do mito da moura*, Allariz.

Quintía Pereira, R. (2017): *Mariña. De deusa a santa*, Vigo.

R

Radford, E. y Radford, M. A. (1978): *Superstitions of the Countryside*, London.

Radoslavova, T. y Stoev, A. (1991): «Astronomical traces in ancient rock monuments in Bulgarian lands», *Colloquio internationale archeologia e astronomia.* Rome, 176–179.

Raftery, B. (1994): *Pagan Celtic Ireland*, London.

Ramil Rego, E.; Blanco Sanmartín, P.; Rodríguez Pérez, M. (2016): «Los últimos cazadores recolectores en el Occidente cantábrico», *Portugalia*. Nova Serie, 37. 151-162.

Ramón Lluch, R. (2015): *Geomitos. Leyendas y mitos con un fundamente geológico*, Sevilla.

Ramón y Fernández-Oxea, J. (1947): *La piedra de la Gironda*, Madrid.

Ramos Rubio, J. A. (2006): *Zorita de Extremadura. La Ermita y su Patrona la Virgen de Fuente Santa*, Trujillo.

Ramos Rubio, J. A. (2009): «Un altar de sacrificios de la segunda Edad del Hierro en Trujillo», *Ars et Sapientia* 30, 61-69.

Ramos Rubio, J. A. (2013): «El altar rupestre de La Molineta (Trujillo) y su entorno arqueológico», *Boletín de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes* 31, 307-321.

Ramos Rubio, J. A. (2018): *Belén y su territorio. Historia y patrimonio cultural en el Valle de Papalvas*, Diputación Provincial de Cáceres, Cáceres.

Ramos Rubio, J. A. y San Macario Sánchez, O. de (2020): *Cruces de término y cruceros de la provincia de Cáceres*. Mérida (en prensa)

Ramos Rubio, J. A. y San Macario Sánchez, O. de (s.a.): «El altar de sacrificios de Cuatro Hermanas (Malpartida de Cáceres), *Real Asociación Española de Cronistas Oficiales*; consultado el 25.3.2020, de http://www.cronistasoficiales.com/?p=67349.

Ramos Rubio, J. A., Esteban Ortega, J. y San Macario Sánchez, O. de (2014): «El complejo arqueológico de San Juan el Alto (Santa Cruz de la Sierra-Cáceres)», *Revista Alcántara* 79, 11-28.

Ramos Rubio, J. A., Esteban Ortega, J. y San Macario Sánchez, O. de (2015): «Ruta Arqueológica por tierras de Malpartida de Cáceres», *Revista Alcántara* 81, 11-33.

Randborg, K. (2002): *Kephalleia. Archaeology and History. The Ancient Greek Cities (Acta Archaeologicae Supplementa 73)*, Kobenhavn.

Ranke, K., ed., (1979): *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* 2, Berlin-New York.

Rankin, H. D. (1987): *Celts and the Classical World*. London.

Ransom, C. (1905): *Studies in ancient furniture. Couches and Beds of the Greeks, Etruscans and Romans*, Chicago.

Rappenglück, M. A. (2015): «Possible Calendrical Inscriptions on Paleolithic Artifacts», C.L.N. Ruggles, ed., *Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy*, New York, 1197-1204.

Rasmussen, D. (1978): «*Herméneutique* structurale et philosophie», C. Tacou, ed., *Mircea Eliade (Cahiers de L'Herne, 33)*, Paris, 97-104.

Reigosa, A., Cuba, X. R. y Enríquez, L. (2000): *Diccionario dos seres míticos galegos,* Vigo.

Reímondez Portela, M. (2007): *A Estrada Rural*, Pontevedra.

Reinach, S. (1890): «Carta del 22.2.1890», *Revue celtique* 11, 224-226.

Reinach, S. (1893): «Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires», *Revue Archéologique*, *série III*, 21, 195-226, 329-367 (reed. en *Cultes, mythes et religions*, *III*, Paris, 1913, 364-448).

Reinach, S. (2005): *Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires* (reed.), Cortaillod; consultado el 19.4.2020, de https://arbredor.com/ebooks/MonumentsDePierre.pdf.

Renberg, G. (2016): *WhereDreams May Come. Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, Leiden.

Renero, V. (1999): *Diccionario del mundo celta*, Madrid.

Reuter, O. S. (1934): *Germanisches Himmelskunde*, München.

Reznikoff, L. (1995): «On the Sound Dimension of Prehistoric Painted Caves and Rocks. Musical Signification, *Essays in the Semiotics Theory and Analysis of Music*, Berlin, 541-557.

Rhys, J. (1983): *Celtic Folklore. Welsh & Manx*, London.

Rialle, G. de (1878): *Mythologie comparée*, Paris.

Ribeiro, N., Joaquinito, A. y Pereira, S. (2012): «O Podomorfismo na Arte Rupestre da fachada Atlântica, que significado?», *Actas do V Encontro de Arqueologia do Sudoeste Peninsular*. 201-211; consultado el 7.9.2014, de https://www.academia. edu/2444322/O_podomorfismo_na_Arte_Rupestre_da_Fachada_Atl%C3%A2ntica_que_significado.

Richardson, L. Jr. (1978): «Honos, Virtus and the Sacra Via». *American Journal of Archaeology* 82, 240-246.

Richter, G. M. A. (1926): *Ancient Furniture.A History of Greek, Etruscan and Roman Furniture*, Oxford.

Richter, G. M. A. (1966): *The Furniture of the Greeks, Etruscans and Romans*, London.

Riesco Álvarez, H. B. (1993): *Elementos líticos y arbóreos en la religión romana*, León.

Riesco Chueca, P. (2016): «Toponimia y paisaje en el occidente salmantino: Brincones. Salamanca», *Revista de Estudios* 60, 21-50.

Riobó Seixas, A. (1728): *La Barca más prodigiosa. Poema Historial Sagrado de la Antigüedad. Invención y Milagros de el célebre Santuario de N. S. de la Barca*; consultado el 16.11.2020, de https://minerva.usc.es/xmlui/handle/10347/9067.

Río, M. del (1991): *La magia demoníaca*. (Traducción y edición de Jesús Moya. Madrid).

Río López, A. (1986): *La cultura castreña en Sobrado dos Monxes*, A Coruña.

Río-Miranda, J. e Iglesias Domínguez, Mª. G. (2003): «Hallazgo de una nueva estela del Bronce en Ahigal (Cáceres)», *Publicaciones de la Revista Ahigal* 15.

Rio-Miranda, J. e Iglesias Domínguez, Mª G. (2010): «Nueva lectura a la inscripción rupestre del «Cancho del Tablero» en el sitio de «Las Canchorras» Ahigal (Cáceres)», *Revista Cultural BIGCValdeobispo*, 28, 4-6.

Ríos Miramontes, M. T. (1993): «Estudio histórico artístico de la iglesia del Divino Salvador de Coiro. Patronazgo de los Mondragón, marqueses de Santa Cruz de Rivadulla», *Estudios de Historia del Arte. En honor del Prof. Dr. D. Ramón Otero Túñez*. Santiago de Compostela, 251-276.

Ripoll Perelló, E. (1972): *La Cueva de las Monedas, en Puente Viesgo (Santander) [Monografías de arte rupestre. Arte paleolítico, 1]*, Barcelona.

Risco, V. (1927): «Da mitoloxía popular galega: os mouros encantados», *Nos* 43, 10-15.

Risco, V. (1933): *Estudo etnográfico da terra de Melide*, A Coruña.

Risco, V. (1950): «Los tesoros legendarios de Galicia», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 6, 185-213 y 403-429.

Risco, V. (1956): «A predestinación. A adquisición e a transmisión de poderes supranormales na tradición popular galega». *Actas del I Congreso de Etnografía y Folklore, I*, Braga, 229-132.

Risco, V. (1962): «Etnografía. Cultura espiritual», en R. Otero Pedrayo, dir., *Historia de Galicia*. Buenos Aires, I, 268-487 (reed. 1979 y 2012).

Risco, V. y Rodríguez Martínez, A. (1978): «Folklore de Melide», VV. AA., *Terra de Melide*. La Coruña.

Rivas Quintas, E. (1985): *A Limia: Val da Antela e Val do Medo*, Ourense.

Rivero de la Higuera, C. (1972-1973): «Materiales inéditos de la Cueva de Boquique. Datos para una nueva sistematización de la Edad del Bronce», *Zephyrus* 23-24, 101-133.

Rizza, G. (1968): *Il santuario sull'acropoli di Gortina I*, Roma.

Roberts, B. F. (1983): «Edward Lhuyd», *Proceedings of the Seventh International Congress of Celtic Studies*. Oxford, 1-9.

Roberts, J. (1842): *Druidical Remains and Antiquitiesof the Ancient Britons,...* Swansea.

Robins, D. (1985): *Circles of Silence*, London.

Rodríguez, G., Sagardoy, T., Cerdeño, M. L. y Folgueira, M. (2006): «Observaciones topoastronómicas en la Zona Arqueológica de El Ceremeño (Herrería, Guadalajara)», *Complutum* 17, 133-144.

Rodríguez Castelao, A. (1949): *As cruces de pedra na Galiza*[2], La Coruña.

Rodríguez Castelao, A. (1978): *As cruces de pedra na Bretaña*, Vigo.

Rodríguez Colmenero, A. (1999): *O Santuário rupestre galaico-romano de Panóias (Vila Real, Portugal). Novas achegas para a sua reinterpretaçâo global*, Lisboa.

Rodríguez Dacal, C. (2010): *El carballo monumental de O Pelete*, Pontevedra.

Rodríguez de la Flor, F. (1989): *De Las Batuecas a Las Hurdes. Fragmentos para una historia mítica de Extremadura*, Mérida.

Rodríguez González, E. (1960): *Diccionario Enciclopédico Gallego-Castellano*, Vigo.

Rodríguez López, J. (1974): *Supersticiones de Galicia,* Lugo.

Rodríguez Oliva, P. (1987): «Representaciones de pies en el arte antiguo de los territorios malacitanos». *Baetica*, 10, 189-209.

Rodríguez Plasencia, J. L. (2011a): «Apariciones marianas en Extremadura, I», *Revista de Folklore* 357*,* 39-50.

Rodríguez Plasencia, J. L. (2011b): «Apariciones marianas en Extremadura, II», *Revista de Folklore* 358*,* 16-26.

Rodríguez Plasencia, J. L. (2012a): «Apariciones marianas en Extremadura III», *Revista de Folklore* 363, 33-45.

Rodríguez Plasencia, J. L. (2012b): «Apariciones marianas en Extremadura IV», *Revista de Folklore* 365, 43-55.

Rodríguez Plasencia, J. L. (2013): «El Santuario de la Virgen de Navelonga, de Cilleros ¿un lugar mágico», *Alcántara, Revista del Seminario de Estudios Cacereños*, 79, 83-96.

Rodríguez Plasencia, J. L. (2016): «La matanza en Extremadura (estudio etno-folklórico), II», *Revista de Folklore* 407, 4-25.

Rodríguez Plasencia, J. L. (2017): «Nuevas anotaciones de demosofía extremeña». *Alcántara* 85, 105-125.

Rohde, E. (1925): *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks,* Heidelberg, 1891 (2ª ed. London).

Rol Jiménez, J., (2006): «Un estudio histórico-antropológico acerca del fenómeno de la emigración. El caso de la ermita 'Virgen de la Soterraña'», *(Madroñera) [Coloquios Históricos de Extremadura]*; consultado el 25.3.2020, de https://chdetrujillo.com/un-estudio-historico-antropologico-acerca-del-fenomeno-de-la-emigracion-el-caso-de-la-ermita-virgen-de-la-soterrana-madronera/?pdf=2710.

Roller L. E (1988): «Phrygian Myth and Cult», *Source* 7, 3-4, 43-50.

Roller, L. E. (1999): *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley-Los Angeles-London.

Roller, L. E. (2003): «The Mother Goddess between Thrace and Phrygia», *Thracia* 15, 161-167.

Rolleston, T. W. (1991): *Celtic (Myths and Legends),* London (reed.), 132.

Roma, J. (2017): «De las piedras sagradas a las vírgenes encontradas, en M. Almagro-Gorbea y A. Gari, eds., *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*. Huesca, 255-274.

Romero Recio, M. (1999): «El rito de las piedras volteadas (Strab. 3.1.4)», *Arys* 2, p. 69-82.

Romero Rodríguez, A. (2002): *Dende o Monte Aloia*, Vigo.

Romeu Figueras, J. (1951): «Folklore de la lluvia y de las tempestades en el Pirineo catalán», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 7, 192-326.

Romeuf, D. (2011): Le Sanctuaire Arverne de Corent et l'Astronomie [online]; consultado el 14.4.2020, de http://www.david-romeuf.fr/Archeologie/CorentAstronomie/SanctuaireCorentEtAstronomie.html.

Roos, A. (1986): *The Pagan Celts*[2], London.

Roscher, W. H., ed. (1884-1921): *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Leipzig.*

Rosco Madruga, J. (2012): «Hallazgo de un observatorio astronómico en Los Barruecos», *Piedras con raíces (la revista de nuestra arquitectura vernácula),* 34.

Rosco Madruga, J. «Los Barruecos un posible observatorio solar de hace 4.500 años»; consultado el 10.4.2020, de https:// terraeantiqvae.com/m/ blogpost?id= 2043782% 3ABlogPost% 3A205804 &maxDate =2012-05-09T08%3A22%3A33.155Z.

Rose, H. J. (1931): «The Mundus», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 7, 115-127.

Rose, H. J. (1953): s.v. «Hermes», *Oxford Classical Dictionary*[3], Oxford, 417-418.

Roso de Luna, I. y Hernández-Pacheco, F (1950): *Explicación de la Hoja Geológica nº 777. Mérida (Badajoz)*, Madrid.

Roso de Luna, M. (1902): «Excavaciones en la Sierra de Santa Cruz», *Revista de Extremadura* 4, 253-258.

Roso de Luna, M. (1904): «La escritura ógmica en Extremadura», *Boletín de la Real Academia de la Historia,* 44, 357-359.

Roso de Luna, M. (1905): «La Piedra oscilante», *Revista de Extremadura* 5, 75, 417-449.

Roso de Luna, M. (1905a): «¿Atlantes Extremeños? Simbolismos arcaicos en Extremadura», *Nuestro Tiempo,* junio 1905 (también publicado en la *Revista de Extremadura* 7, 421).

Ross, A. (1968): *Pagan Celtic Britain*, London.

Roulez, J.-E. G. (1867): «La lithobolie à Delphes», *Ann. Instit. Arch. [Rom.]* (*sic*), 140-150 (citado en Bouché-Leclercq, 1879, 194).

Roux, G. (1976): *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris.

Rúa Aller, F. y Rubio Gago, M. E. (1986): *La piedra celeste*, *León*.

Rubio Andrada, M.y Pastor González, V. (2002): «El grabado rupestre de Valdehonduras», *XXX Coloquios Históricos* de Extremadura [Homenaje póstumo a Juan Antonio de la Cruz Moreno, Trujillo-2001], Trujillo, 491-520.

Rubio Andrada, M., Rubio Muñoz, M. I. y Rubio Muñoz, F. J. (2006): «Las pinturas rupestres de la Cueva Larga del Pradillo, Trujillo (Cáceres)». *XXXV Coloquios Históricos de Extremadura,* Trujillo; consutado el 19.05.2020, de https:// chdetrujillo.com/las-pinturas-rupestres-de-la-cueva-larga-del-pradillo-trujillo-caceres/

Rubio Andrada, M., Rubio Muñoz, F. J y Rubio Muñoz, M. I. (2008): «El poblado de la Edad del Hierro de San Juan el Alto de Santa Cruz de la Sierra», *Actas de los XXXVI Coloquios Históricos de Extremadura* II. Badajoz, 683-713.

Ruck C. A. P. (2015): «The Mushroom Stones. Dionysus, Orpheus and the Wolves of War», D. Spasova, ed. *Megalithic Culture in Ancient Thraciae*,Blagoevgrad, 1-7; consultado el 26.4.2020, de https://www.academia.edu/ 37724243/Megalithic_culture_in_ancient_Thrace_-_compendium.pdf.

Ruggles, C. L. N., ed. (2015): *Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy*, Leicester.

Ruiz Vélez, I. y Palacios Palacios, Mª V. (2019, e.p.): «Sacra Saxa en tierras burgalesas: estado de la cuestión». M. Almagro-Gorbea y A. Gari, eds., *Sacra Saxa II, Huesca 2019*, Huesca (en prensa).

Ruiz Zapatero, G. y Lorrio, A. (1999): «Las raíces prehistóricas del mundo celtibérico». J. A. Arenas y M. Palacios, eds., *El origen del mundo celtibérico, Molina de Aragón-1986*, Guadalajara, 21-36.

Ruiz-Gálvez, Mª L. (2000): «El conjunto dolménico de la Dehesa Boyal de Montehermoso», *Extremadura Arqueológica* 8, 187-208.

Rütimeyer, L. (1928): «Über Schalen- und Gleitsteine im Kanton Wallis und anderwärts und ihre Bedeutung», *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 28, 145-192.

Ryan, W. F. (1999): *The Bathhouse at Midnight. An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*, Stroud, Gloucestershire.

S

Sá Bravo, H. de (1991): *Creencias del costumbrismo religioso en Galicia*, Pontevedra.

Sabourin, J. (2003): «La pierre aux neuf gradins, commune de Soubrebost», *Bulletin de la Société des sciences naturelles, archéologiques et historiques de la Creuse* 49, 65-72.

Sabrafín, G. (1978): *Mallorca. Leyendas, tradiciones y relatos*, Palma de Mallorca, 67-68

Saglio, E. (1877): «Ara», E. Saglio y Chr. Daremberg, eds., *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines I, Paris,* 347-353.

Saint Germain, L. de (1869): *Itinéraire descriptif et historique de la Corse*, Paris.

Saintyves, P. (1934-1936): *Corpus du Folklore préhistorique (pierres à légendes)*, Nourry.

Saintyves, P. (1985): *Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos* (trad.), Madrid.

Sainz Ripa, E. (1965): «Datos para el estudio del folklore religioso en la Rioja», *Berceo* 77, 349-406.

Salcedo Olid, M. (1677): *Panegírico Historial de la Virgen de la Cabeza de Sierra Morena*, Madrid.

Salinas de Frías, M. (1982): «La religión indígena del oeste de la Meseta: los vetones», *Studia Zamorensia* 3, 325-340,

Salinas de Frías, M. (2001): «La religiosidad de las poblaciones antiguas de Salamanca y el norte de Cáceres», *Palaeohispanica* 1, 151-172.

Samorini, G. (1998): «The Pharsalus bas-relief and the Eleusinian Mysteries», *The Enthenogen Revue* 7, 60-63.

SAMORINI, G. (2002): *Funghi allucinogeni. Studi etnomicologici*, Bologna.

SAMORINI, G. Y CAMILLA, G. (1995): «Rappresentazioni fungine nell'arte greca», *Annali dei Musei Civici di Rovereto* 10, 307-326.

SAMUEL, A.E. (1972): *Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity. (Handbuch del Altertumswissenschaft I, 7)*, München.

SÁNCHEZ CONESA, J. (2012): «La casa y el Más Allá. Ejemplos de la comarca de Cartagena», *Revista de Folklore*, nº 369, 20-31.

SÁNCHEZ CUENCA, J. (2010): «Noticias de dólmenes extremeños publicadas durante el siglo XIX», *Revista de Estudios Extremeños* 66, 1, 11-50.

SÁNCHEZ CUENCA, J. (2012): «Más noticias de dólmenes extremeños publicadas en el siglo XIX», *Revista de Estudios Extremeños* 68,1, 43-56.

SÁNCHEZ DE DIOS, G. (1794): *Descripción y noticias de Casar de Cáceres*, ms., en Barrantes, 1875, 452-456. (reed. Cáceres, 1952).

SÁNCHEZ FRAGA, F. (2017): *Corrubedo en verso y prosa*, La Coruña.

SÁNCHEZ MIGUEL, J. M. (2002): «Mozarabismos y Arabismos en Los Montes de Toledo», *Revista de Estudios Monteños* 100, 41-54.

SÁNCHEZ MORENO, E. (1997): «Aproximación a la religión de los Vettones: dioses, ritos y santuarios», *Studia Zamorensia*, Segunda Etapa 4, 115-147.

SÁNCHEZ SANTOS, J. C., NÚÑEZ ÁLVAREZ, O. y GIL DE LAMA, M. (s.a.): «Sobre límites, altares, piedras y construcciones en Cebreros (Ávila) I», consultado el 2.7.2019, de http://www.celtiberia.net/es/biblioteca/?id=2727&cadena=tres%20tronos.

SANGUINO, J. (1917): «Piedra de sacrificios y antigüedades de Mayoralguillo de Vargas», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 70, 312-319.

SANMARTÍN ASCASO, J. (2017): «Del recuerdo al Agüero. Las piedras en las culturas sirio-mesopotámicas del Bronce y del Hierro», *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*, Huesca, 167-183.

SANTIAGO Y GÓMEZ, J. DE (1896): *Historia de Vigo y su comarca*, Madrid.

SANTO, M. E. (1990): *A Religião Popular Portuguesa,* Lisboa.

SANTOS, J. (2007): «Coiro, invisible en San Juan», *La Voz de Galicia*. Edición de O Morrazo, 23-6-2007.

SANTOS CAPELÃO: véase CAPELÃO.

SANTOS ESTÉVEZ, M. (2005): «Sobre la Cronología del Arte Rupestre Atlántico en Galicia», *ArqueoWeb,* 7,2; consultado 10.6.2020, de https://webs.ucm.es/info/arqueoweb/pdf/7-2/santos.pdf.

SANTOS ESTÉVEZ, M. (2008): *Petroglifos y paisaje social en la Prehistoria reciente del Noroeste de la Península Ibérica [TAPA 33],* Santiago.

SANTOS JUNIOR, J. R. (1932-1933): «As telhas do teu telhado, Nota etnográfica», *Arquivos do Seminario de Estudos Galegos*, 6, 105-124.

SANTOS OTERO, S. (s.a.): «Santa Mariña de Augas Santas, culto milenario. Un protagonista para una historia de más de dos mil años»; consultado el 7.10.2015, de http://www.monografias.com/trabajos-pdf/aguas-santas-culto-milenario/aguassantas-culto-milenario.pdf.

SANTOS, M. J. CORREIADOS (2007): «El sacrificio en el occidente de la Hispania romana: para un nuevo análisis de los ritos de tradición indoeuropea», *Paleohispanica* 7, 175-217.

SANTOS, M. J. CORREIADOS (2010a): «Santuarios rupestres no Ocidente da Hispania Indo-europeia: ensaio de tipologia e classificação», *Serta Palaeohispanica J. de Hoz (Palaeohispanica 10),* 147-172.

SANTOS, M. J. CORREIADOS (2010b): «Inscripciones rupestres y espacios sagrados del norte de Portugal: nuevos datos y contextualización. Los casos de Pena Escrita, Mogueira y Pias dos Mouros», *Celtic Religion Across Space and Time*, J. A. Arenas-Estéban, ed., *IX Workshop F.E.R.C.AN (Fontes Epigraphici Religionvm Celticarvm Antiqvarvm),* Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 180-199.

SANTOS, M. J. CORREIADOS (2013): *A Rocha e o Mito. Crenças e tradições na cultura popular portuguesa. Corpus de mitos y lendas associadas a rochas no território portugues*, Zaragoza, consultado el 27.9.2013, de http://www. academia.edu/1980689/A_Rocha_e_o_Mito_Crencas_e_tradicoes_na_cultura_popular_portuguesa.

SANTOS, M. J. CORREIADOS (2014): «El santuario rupestre del pico de San Gregorio, Santa Cruz de la Sierra, Cáceres», *Palaeohispánica* 14, 89-128.

SANTOS, M. J. CORREIA DOS (2015): *Santuarios rupestres de la Hispania indoeuropea* (Tesis Doctoral), Universidad de Zaragoza (https://zaguan.unizar.es/record/31628/files/TESIS-2015-069.pdf).

SANTOS, M. J. CORREIADOS (2017): «¿Sillas de Reyes o tronos de dioses? Cuestiones metodológicas en torno a los santuarios rupestres», *Peñas sagradas. Saxa Sacra. Creencias y ritos en peñas sagradas.I Coloquio Internacional, Huesca-2016*, Huesca.

SANTOS, M. J. CORREIA DOS, PIRES, H., y SOUSA, O. (2014): «Nuevas lecturas de las inscripciones del santuario de Panóias (Vila Real, Portugal)», *Sylloge Epigraphica Barcinonensis* 12, 197-224.

SANZ SERRANO, R. (2003): *Paganos, adivinos y magos: análisis del cambio religioso en la*

Hispania Tardoantigua (Gerion, Anejos IV). Madrid.
Saralegui y Medina, L. (1867): *Estudios sobre la época céltica en Galicia*, Ferrol.
Saralegui y Medina, L. (1888): *Estudios sobre Galicia*, La Coruña.
Saralegui y Medina, L. (1917): *Refranero español* (edición facsímile), Sevilla y Madrid.
Saralegui y Medina, L. (1918): *Los monumentos megalíticos en España*, Madrid.
Sarmento, F. Martins (1884): «Materiais para a arqueologia do concelho de Guimarães», *Revista Guimarães* 1,4, 161-189.
Sarmento, F. Martins (1998): *Antiqua: Tradições e contos populares,* Guimarães.
Sarmiento, Fr. M. (1745): *Viaje a Galicia (1745)*, (J. L. Pensado, ed. 1975), Salamanca.
Sarmiento, Fr. M. (1762): *Problema Chorografico para describir* a *Galicia con un Nuevo Método,* ms. (ed. J. L. Pensado, Santiago de Compostela 1996).
Sarmiento, Fr. M. (1787): *Discurso crítico sobre el origen de los Maragatos (Semanario Erudito de Valladares, V),* Madrid.
Sartori, P. (1987): s.v. «Gleiten».E. Hoffmann-Krayer y H. Bächtold-Staubli, eds., *Handwörtembuchdes deutsches Aberglaubens III*, Berlin.
Sastre, J. C., Portilla, R., González, E. y Fuentes, P. (2018): *Memoria de la prospección arqueológica del término municipal de Rabanales (Zamora)*; consultado el 9.4.2020, de https://fundacionfomentohispania.org/wp-content/uploads/2018/05/MEMORIA-FINAL-RABANALES.pdf.
Satrústegui, J. M. (1980): *Mitos y creencias*, San Sebastián.
Sauceda pizarro, Mª. I. (1992): «*La secuencia cultural de 'Los Barruecos'*. Malpartida de Cáceres (Cáceres)», *I Jornadas de Prehistoria y Arqueología en Extremadura (1986-1990) [Extremadura Arqueológica II]*, 27-44.
Sauceda Pizarro, Mª. I. (2001): *Pinturas y grabados rupestres esquemáticos del monumento natural de Los Barruecos. Malpartida de Cáceres*, [*Memorias del Museo de Cáceres 2*], Mérida.
Saxo Gramático, (1999): *Historia danesa* (S. Ibáñez Lluch, trad.), Valencia.
Scarre, Ch. y Oosterbeek, L., eds. (2020): *Megalithic Tombs in Western Iberia: Excavations at the Anta da Lajinha,* Oxford-Philadelphia.
Schäfer, Th. (1989): *Imperii insignia. Sella Curulis und Fasces. Zur Repräsentation römischer Magistrate*, Mainz.
Schattner, Th. G., ed. (2003): «Die lusitanisch-galläischen Kriegerstatuen», *Madrider Mitteilungen*, 44, 1-307.
Schattner, Th. G., Guerra, A. y Fabião, C. (2008): «La investigación del santuario de Endovelico en São Miguel de Motta (Portugal)», *Palaeohispanica* 5, 893-908.
Schattner, Th. G. y Santos, J. M. Correia, eds. (2010): *Porcom, Oilam, Taurom. Cabeço das Fráguas. O santuário no seu contexto. Actas da Jornada realizada no Museu da Guarda-2010*, Guarda.
Scheid, J. y Svenbro, J. (1985): «La ruse d'Elyssa et la fondation de Carthage». *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, 40,2, 328-342.
Scheinberg, S. (1979): «The Bee Maidens of the Homeric Hymn to Hermes», *Harvard Studies in Classical Philology* 83, 1–28.
Scherer, Chr. (1886): s.v. «Hermes», W.H. Roscher, ed., *Ausführliches Lexikon des griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, coll. 2342-2432.
Schippmann, K. (1971): *Die Iranischen Feuerheiligtümer*, New York.
Schmidt, B. (1893): «Steinhaufen als Fluchmale, Hermesheiligtümer und Grabhügel in Griechenland», *Neues Jahrbuch für klassische Philologie* 147, 369-395.
Schuller, J. K. (1863): «Siebenburgische-sächsische Eigennamen von Land und Wasser», *Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde, Neue Folge* 6,1, 328-422.
Schumacher, Y. (1998): *Steinkultbuch Schweiz. Ein Führer zu den Kultsteinen und Steinkulten.* Bern.
Schwartz, K. (1975): «Die Gesichte eines keltischen Temenos im nördlichen Alpengebit», *Ausgrabungen in Deutschland (1950-1975) 1, (Römisch-Germanisches Zentral Museum, Monographien 1)*, Mainz, 324-358.
Sébillot, P. (1882): *Les Littératures populaires de toutes les nations. Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne*, Maisonneuve.
Sébillot, P. (1883): *Gargantua dans les Traditions Populaires*, Paris.
Sébillot, P. (1901): «451. Le moine qui marchait sur l'eau», *Revue des traditions populaires* 16, 91-92.
Sébillot, P. (1902): «Le culte des pierres en France», *Revue de l'École d'Anthropologie de Paris* 12, 175-186 y 205-247.
Sébillot, P. (1902a): «The Worship of Stones in France», *American Anthropologist*, 4, 76-107.
Sébillot, P. (1904-1906): *Le folk-lore de la France,* I. *Le ciel et la terre* (1904), II, *La mer et les eaux douces* (1905)*,* III, *La faune et la flore* (1906), Paris (reed. 2014).
Sébillot, P. (1907): *Le folk-lore de France IV. Le peuple et l'histoire*, Paris.
Sébillot, P. (1908a): *Le folk-lore de France, IV, Le Préhistorique,* 1, Paris (reed. 1968).
Sébillot, P. (1908b): *Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*, Paris.
Sébillot, P. (1950): *Le folklore de la Bretagne*. Paris (reed.).
Sébillot, P. (1985): *Les Monuments*, Paris (reed.).

Sébillot, P. (1995): *Mythologie et Folklore de Bretagne*, Rennes (reed.).
Sébillot, P. (2018): *Le Folklore de France. IVA. Les Monuments*. Cressé (reed.).
Seidl, U. (1989): *Die babylonischen Kudurru-reliefs. Symbole mesopotamischer Gottheiten (Orbis Biblicus et Orientalis, 87),* Freiburg-Göttingen.
Sendín Blázquez, J. (1989): *Leyendas religiosas de Extremadura*, Plasencia.
Sendín Blázquez, J. (1994): *La Región Serrana [Colección Temas Locales]*, Plasencia.
Sendín Blázquez, J. (1996): *Tradiciones Extremeñas*, León.
Senén, F. (2012): «La leyenda de San Amaro». *El cementerio de San Amaro* (plano-guía). A Coruña.
Senna-Martínez, J. C. de (2018): «A shrine in the Neolithic? Orca da Lapa do Lobo, Nelas (c. 5000-3000 BC)», J. C. de Senna-Martínez, M. Diniz y A. F. de Carvalho, eds., *De Gibraltar aos Pireneus. Megalitismo, Vida e Morte na Fachada Atlântica Peninsular*, Lapa do Lobo, 167-181.
Seoane-Veiga, Y., García Quintela, M. V. y Guimil, A. (2013): «Las pilas del castro de Santa Mariña de Maside (Ourense): hacia una tipología de los lugares con función ritual en la Edad del Hierro del NW de la Península Ibérica». *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 60, nº 126, 13-50.
Serna, M. (2009): *Rastro sagrado. De la Prehistoria a la Edad Media. Las huellas del culto rupestre abulense*, Ávila.
Serra i Barceló, J. (1986): «Grafitti de presos y asilados. El caso de Mallorca», *Actas del V Coloquio Internacional de Gliptografia*. II, Pontevedra, 915-933.
Serrano Ordozgoiti, D. (2019): «Sueños e *incubatio* en la epigrafía hispana: las fórmulas *ex visu* y *ex iussu*», en Montero y García Cardiel, eds., 2019, 305-342.
Sevillano San José, M. C. (1976): «Un Petroglifo con Inscripción en la Comarca de Las Hurdes (Cáceres)». *Zephyrus* 26-27, 269-291.
Sevillano San José, C. (1991): *Grabados rupestres en la comarca de las Hurdes (Cáceres) [Acta Salmanticensia, 77]*, Salamanca.
Sevillano San José, M. C. y Bécares Pérez, J. (1998): «Grabados rupestres en La Huerta (Caminomorisco, Cáceres)», *Zephyrus* 51, 289-302.
Sharpe, R., ed. (1995): *Adomnan de Iona, Life of St Columba*, London.
Shaw Mason, W. (1888): «Irish Folk-lore». *The Folk-Lore Journal* 6, 51-64.
Signorini, I. (1984): «'Pasar' por un roble hendido: un arcaico ritual terapéutico: De un caso italiano a paralelos Gallegos», *Actas do II Coloquio de Antropoloxía*. Santiago de Compostela, 43-47.
Siikala, A.-L. (1990): «Singing of Incantations in Nordic Tradition», Ahlbäck, ed., *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names*, Åbo, 191-205.
Silva, A. Coelho Ferreira da (2007): *A Cultura Castreja do Noroeste de Portugal*, Paços de Ferreira.
Simone, M. L. de (1872): *Di un Ipogeo Messapico..., e delleorigine de'popili de la Terra d'Otranto*, Lecce.
Simpson, J. (1973): *The Folklore of Sussex*, London.
Sineux, P. (2013): «L'incubation dans «L'Histoire de la divination dans l'Antiquité» d'Auguste Bouché-Leclercq», *Kernos* 26, 191-204.
Singh, M. (2018): «The cultural evolution of shamanism», *Behavioral and Brain Sciences*, 41, 1-62.
Sivas, T. T. (2005): «Phrygian rock-cut monuments from Western Phrygia, with observations on their cult functions», A. Çilingiroðlu y G. Darbyshire, eds., *Anatolian Iron Ages 5 (Proceedings of the Fifth Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van-2001) (British Institute of Archaeology at Ankara Monograph 31)*, London, 217-226.
Skene, W. F. (1869): *The Coronation Stone*, Edinburgh.
Skoglund, P., Nimura, C. y Bradley, R. (2019): «Interpretations of Footprints in the Bronze Age Rock Art of South Scandinavia», *Proceedings of the Prehistoric Society* 83, 289-303.
Sobrino, J. J. y Correa, F. J. (1999): «Insculturas pétreas no Baixo Eume», *Cátedra. Revista Eumesa de Estudios* 6, 115-137.
Sobrino Buhigas, R. (1934): *Corpus petroglyphorum Gallaeciae*, La Coruña.
Sobrino Buhigas, R. (1946-1947): «Los signos podomorfos del petroglifo de Santa Tecla y los del mismo tipo conocidos hasta la fecha en Europa», *El Museo de Pontevedra* 4, 131-134.
Solla, C. (2008): *Monte do Seixo. O Santuario perdido dos celtas.* Santiago de Compostela.
Solla Fontán, L. J. (1984): «A estación rupestre de Sarria», *Boletín del Museo Provincial de Lugo*, 2, 25-50.
Sousa, J. (1983): «La portada occidental de la iglesia de San Julián de Moraime», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 99, 155-178.
Spasova, D. (2015): *Megalithic Culture in Ancient Thraciae,* Blagoevgrad.
Sperber, D. y Hirschfeld, L. A. (1999): Culture, cognition, and evolution», R. A. Wilson y F. C. Keil, eds., *MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences,* Cambridge, Mass., CXI-CXXXII.
Steingräber, S. y Prayon, F. (2011): *Monumenti rupestri etrusco-romani*, *tra il Monte Cimini e la Valle del Tevere,* Canino.
Stith-Thompson: véase Thompson.

Stoev, A. y Maglova, P. (2015): «Thracian Megalithic Sanctuaries in the Eastern Rhodopes. Archaeoastronimical Aspects», D. Spasova, ed., *Megalithic Culture in Ancient Thracia,* Blagoevgrad, 8-18.

Stoev, A., Maglova, P. y Spasova, M. (2018): «Evolution of astronomical facilities and practices in ancient Thrace», *Mediterranean Archaeology and Archaeometry 18,4*, 107-113. DOI: 10.5281/zenodo.1472286

Stoev, A., Muglova, P., Gumarov, M., Stoeva, M., Tashev, Y. y Videnov, B. (2001): «Spatial orientation and acoustic reverberation in the Tangarduk Kaya cave sanctuary, near the Ilinitsa village, Kurdjali district», *Perperek I. Perperek and the micro region around it, complex investigation of the thousand years multireligious center in East Rhodopes*, Sofia, 226-235.

Stokes, W. (1887): *Tripartite Life of Saint Patrick with other documents relating to that Saint*, London.

Stokes, W. (1890): *Lives of the Saints from the book of Lismore*, Oxford (facsimile, 1995).

Storch de Gracia y Asensio, J. J. (2013): «Un posible santuario en la Celtiberia: El Canto (Buendía, Cuenca)», M.ª Cid López, E. B. García Fernández, eds., *Debita verba. Estudios en homenaje al profesor Julio Mangas Manjarrés* 1, 627-634.

Streit, J. (1984): *Sun and Cross*, Edinburgh.

Stringer, M. D. (1999): «Rethinking Animism. Thoughts from the Infancy of Our Discipline», *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5,4, 541–556.

Stuart-Fox, M. (2015): «The origins of causal cognition in early hominins». *Biology & Philosophy*, 30,2, 247-266.

Suárez Caballero, F. (1993): «Fuentes y manantiales salutíferos en el Interrogatorio para la visita de la provincia de Extremadura de la Real Audiencia de Cáceres (1791–1793): Acotaciones sobre un tema poco conocido», *Revista de Estudios Extremeños* 49,3, 707–734.

Suárez Piñeiro, A. M. (2005): «El vino en la Antigüedad romana y su introducción en el Noroeste peninsular», *Acta de la cultura del vino. Primer Congreso Peninsular, O Barco de Valdeorras*, Santiago de Compostela, 41-64.

Sueiro, J. V. y Nieto, A. (1983): *Galicia. Romería interminable*, Madrid.

Suhm, P. F., ed. (1787): *Symbolae ad literaturam teutonicam antiquiorem*, Hauniae.

Svanberg, I. (1987): «The Folklore of Teeth among Turkic and adjacent Peoples», *Central Asiatic Journal*, 31, nº 12, 111-137.

Sydow, C. W. von (1948): «Folktale Studies and Philology: Some Points of View», A. Dundes, ed., *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs, N.J., 238-239.

Synodicon Hispanum (1982): (Biblioteca de Autores Cristianos). Madrid.

T

Taboada Chivite, X. (1961): *Folklore de Verín. Las creencias y el saber popular*, Ourense.

Taboada Chivite, X. (1965): *O culto das pedras no noroeste peninsular*, Verín.

Taboada Chivite, X. (1972): *Etnografía Galega. Cultura Espiritual*, Vigo.

Taboada Chivite, X. (1975): «La encrucijada en el folklore de Galicia», *Boletín Auriense*, 5, 101-112.

Taboada Chivite, X. (1976): «Nuevos testimonios del culto a los lares viales en la Gallaecia», *Gallaecia* 2, 193-200.

Taboada Chivite, X. (1980): *Ritos y creencias gallegas*, La Coruña (reed. 1982).

Tácito. (1981): *The Agricola and the Germania*, London.

Taffin, A. (1960): «Comment on réveil dans les temples d'Esculape», *Bulletin de l'Association G. Budé*, S. IV,3 325-366.

Takács, S. A. (2007): «Divine and Human Feet: Records of Pilgrims Honouring Isis», J. Elsner *et al*, eds., *Pilgrimage in Graeco-Roman Early Christian Antiquity*, Oxford, 253-369.

Talalay, L. (2012): «Case Study I: The Mother Goddess in Prehistory: Debates and Perspectives». Sh. James y Sh. Dillon, eds., *A Companion to Women in the Ancient World*, 7-10. 10.1002/9781444355024.part1a.

Tamsü, R. (2008): «Observations on the Phrygian Rock-Cut Altars», *Symposium on Mediterranean Archaeology. Chieti-2005*, Chieti-Pescara, 439-445.

Tamsü, R. y Polat, Y. (2009): *«The Phrygian Rock Cut Altars and Their Restoration and Conservation Proposals», International Conference on Environment: Survival and sustainability (EES2007), Nicosia-2007, Nicosia, 3, 1005-1014.*

Taracena, B. (1923): «Para el Folklore de la provincia de Soria». *Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Actas y Memorias* 2, 69-72.

Taylor, E. B. (1870): *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, London (reed., 1964).

Teichmann, F. (1983): *Der Mensch und sein Tempel. Megalithkultur in Ireland, England und der Bretagne*, Stuttgart.

Tejada Álamo, G. (1994): *Vocabulario geomorfológico*, Madrid.

Tejada y Ramiro, J., ed. (1850): *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América II. Concilios españoles*, Madrid.

Tenorio, N. (1982): *La aldea gallega*, Vigo.

Tenreiro-Bermúdez, M. (2007): «La lanza en la tierra: rituales jurídicos de toma de posesión de la Antigüedad a la Edad Media», *Pasado y presente de los estudios Celtas*, Ortigueira, 365-387.

Tenreiro-Bermúdez, M. y Moya-Maleno, P. (2018): «Sacrifício, Circunvalação e Ordálio na Hispânia Céltica: uma aproximação em longue durée à ritualidade do espaço e o tempo», *Tempo. Revista de História 24,3,* 652-686.

Teodossiev, N. (2002): «Mountain Goddesses in Ancient Thrace: The Broader Context», *Kernos* 15, 325-329.

Thesaurus Cultus et Rituus Antiquorum (ThCRA. III). Véase AA.VV. 2004-2005.

Thévenot, E. (1968): *Divinités et sanctuaires de la Gaule*, Paris.

Thom, A. (1967): *Megalithic sites in Britain*, Oxford.

Thom, A. (1977): *La géométrie des alignements de Carnac. Métrologie et astronomie préhistoriques. [Travaux du Laboratoire d'Anthro pologie, Préhistoire, Protohistoire, Quaternaire Armoricains]*, Rennes.

Thompson, C. J. S. (1995): *The Hand of Destiny. Everyday Folklore and Superstitions*, London.

Thompson, S. (1955-2001): *Motif-index of Folk-literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-books, and Local Legends 1-6*. Indiana.

Tiesler, V. y Cucina, A., eds. (2007): *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, New York.

Till, R. (2010): «Songs of the stones: an investigation into the acoustic culture of Stonehenge», *Journal of the International Association for the Study of Popular Music* 1,2, 1-18.

Tilley, C. Y. (2004): *The Materiality of Stone. Explorations in Landscape Phenomenology, I*, Oxford.

Tomás Pires, A. (1908): «Investigações ethnographicas», *Revista Lusitana*, 9, 63-78.

Tomasello, M. (2014): *A natural history of human thinking*. Cambridge, Mas.

Torelli, M. (1966): «Un 'templum augurale' d'età republicana a Bantia», *Atti Accademia Nazionale dei Lincei VIII. Rendiconti di Classe di Science morali, storische e filologiche* 8,21, 1-21.

Torelli, M. (2006): «*Solida sella*. Archaeologia del costume nella pratica degli auspici di Etruria e Roma», *Studi di protosistoria in onore de Renato Peroni,* Firenze, 684-690.

Torres Martínez, J. (2007): «De los trabajos y los días: el calendario de tradición celta en la Península Ibérica», *Pasado y presente de los estudios celtas*, Ortigueira, 305-348.

Torres Martínez, J. (2011): *El Cantábrico en la Edad del Hierro. Medioambiente economía, territorio y sociedad [Bibliotheca Archaeologica Hispana 35]*, Madrid.

Toutain, J. (1911): «Sacrificium. Rome», E. Saglio y Chr. Daremberg, eds., *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines, IV. Paris,* 973-980.

Tranoy, A. y Le Roux, P. (2004): «Panóias ou les rochers des dieux, *Conimbriga*» 43, 85-97.

Triandaphyllos, D. (1985): «Les sanctuaires en plein air dans la région des Cicones», *Thracia Pontica III, 3ème Symposium International*, Sozopol, 128-141.

Trigo Díaz, F. (1992): «Foron vira-la pedra ancestral, rito máxico en Galicia», *Revista de Estudios. Museo Municipal de Ponteareas*, 1, 171-199.

Trillo, B. (1982): *Las huellas de Santiago en la cultura de Finisterre*, Finisterre.

Turville-Petre, G. (1963): «A Note on the *Landdísir*». A. Brown y P. Foote, eds., *Early English and Norse Studies Presented to Hugh Smith in Honour of His Sixtieth Birthday*. London, 196-201.

Tvauri, A. (1999): «Cup-Marked Stones in Estonia», *Folklore* (Estonia), 11, 113-169.

Twidale, C. R. y Campbell, E. M. (1992): «On the origin of pedestal rocks», *Zeitschrift für Geomorphologie* 36,ý 1-13.

Twidale, C. R. y Corbin, E. M. (1963): «Gnammas». *Revue de Géomorphologie Dynamique* 14, 1-20.

Twidale, C. R. y Vidal Romani, J. R. (2005): *Landforms and Geology of Granite Terrains*, Boca Ratón, Fl.

Tylor, E. B. (1871): *Primitive Culture*, London.

U

Ucko, P.J. y Layton, R., eds. (2005): *The Archaeology and Anthropology of Landscape. Shaping your landscape.* London-New York.

Ugalde, T. (2010): «Máquinas de elevación del agua en la minería romana. El ejemplo de los pozos de la mina de Belbio (Irún)», en *Las técnicas y construcciones en la minería romana (V Congreso de las Obras Públicas Romanas, Córdoba 2010),* Madrid, 325-346.

Uña-Álvarez, E. de (2002): «Estudio de microformas graníticas tipo gnamma. Fundamentos, variables y aplicación en pías de Ourense y A Coruña (Galicia)». *Aportaciones Geográficas en Memoria del Profesor L.M. Yetano Ruíz*, Zaragoza, 529-537.

Untermann, J. (1961): *Sprachräume und Sprachbewegungen im vorrömischen Hispanien*, Wiesbaden.

UNTERMANN, J. (1965): *Elementos de un atlas antroponímico de la Hispania antigua [Bibliotheca Praehistorica Hispana 1]*, Madrid.
UNTERMANN, J. (1997): *Monumenta Linguarum Hispanicarum. Band IV. Dietartessischen, keltiberischen und lusitanischen Inschriffen*, Wiesbaden.
URÍA Y RÍU, J. (1976): *Los vaqueiros de Alzada y otros estudios*, Oviedo.
USERO, R. (1992): *El santuario de San Andrés de Teixido*, Cedeira.

V

VADÉ, Y. (2020): «Du monde souterrain au monde céleste: notes sur l'organisation symbolique de l'espace celtique», *Mélanges offerts a Venceslas Kruta,* Brest, 229-254.
VAITKEVIÈIENË, D.(2011): «Libation in Baltic Religious Practices», *Archaeologia Baltica*, 15, 105-119.
VALDÉS, L. (2009): *Gastiburu: el santuario vasco de la Edad del Hierro [Bibliotheca Archaeologica Hispana, 30]*, Madrid.
VALDIVIESO OVEJERO, R. Mª (1991): *Religiosidad antigua y folklore religioso en las sierras riojanas, y sus aledaños*, Logroño.
VALERIE, I. J. FLINT (1994): *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton, NJ.
VALES VILLAMARÍN, F. (1999): «El marco del monte Medela», *Anuario Brigantino*, 22, 11-20.
VALK, H. (2008): «Offering Practices at Two Holy Stones in Setomaa, South-East Estonia», A.-B. Falk, y D. M. Kyritz, eds., *Folk Beliefs and Practice in Medieval Lives*, Oxford, 67-78.
VALLEJO, J. M. (2005): *Antroponimia indígena de la Lusitania romana*, Vitoria.
VALLEJO, J. M. (2013): «Hacia una definición del lusitano», *Paleohispanica,* 13, 273-291.
VANDENBERG, Ph. (2007): *Mysteries of the Oracles: The Last Secrets of Antiquity*,New York.
VAQUEIRO, V. (2004): *Galicia mágica*, Vigo.
VAQUERIZO, D. y SÁNCHEZ, S. (2008): «Entre lo público y lo privado, *Indicatio pedaturae* en la epigrafía funeraria hispana. Catálogo de inscripciones», *Archivo Español de Arqueología* 81, 101-131.
VARELA VARELA, X. M. (2005): «Cabana de Bergantiños. A harmonía da Costa da Morte». Cabana; consultado el 3.2020, de /https://es.calameo.com/read/001044426cdd32cd24682.
VASCONCELLOS, J. LEITE DE (1882): *Tradições populares de Portugal*, Porto (reed. 1986).
VASCONCELLOS, J. LEITE DE (1892): «As pedras», *Tradições de Portugal*, 89-98.
VASCONCELLOS, J. LEITE DE (1897-1905): *Religiões da Lusitania I-II*, Lisboa (reed. 1988).
VASCONCELLOS, J. LEITE DE (1927): *De terra en terra. Excursões arqueológico-etnográficas II*, Lisboa.
VASCONCELLOS, J. LEITE DE (1980-1986): *Etnografía Portuguesa*, I-VII, Lisboa.
VASCONCELLOS, J. LEITE DE (1996): *Signum Salomonis. A Figa. A Barba em Portugal*, Lisboa.
VASSILEVA, M. (1995): «Paredroi or once again on the Phrygian rock thrones», *Thracian Studia in Honorem Alexandri Fol,* Serdicae, 265-276.
VASSILEVA, M. (1997): «Thrace and Phrygia. Some problems of the megalithic culture», *Actes du 2º Symposium International des Études Thraciennes. Thrace Ancienne, Association culturelle de Komotini*, Komotini, 193-197.
VASSILEVA, M. (2001): «Further considerations on the cult of Kybele», *Anatolian Studies* 51, 51-63.
VASSILEVA, M. (2009): «Phrygian rock-cut thrones, 'idols', and Phrygian royal symbolism», *In memory of Alexander Fol (Thracia 18)*, 111-124.
VASSILEVA, M. (2012): «The rock-cut monuments of Phrygia, Paphlagonia and Thrace: a comparative overview». G. R. Tsetskhladze, ed., *The Black Sea, Paphlagonia, Pontus and Phrygia in Antiquity. Aspects of archaeology and ancient history (BAR International Series 2432)*, Oxford, 243-252.
VAUDAGNA, A. (2012): *Alpi Biellesi. Ricerca archeologica. Riverche Archeologiche nelle Alpi Biellesi. Valli Viona, Elvo, Oropa e Cervo. Incisioni rupestri e strutture murarie*; consultado el 27.4.2020, de https://es.calameo.com/read/000880928f3b51f1404b0.
VÁZQUEZ CRESPO, A. y GONZÁLEZ ALÉN, D. (1997): *A Comarca do Dez*a. Pontevedra.
VÁZQUEZ LIZ, P.; PRIETO-MARTÍNEZ, Mª. P.y NÚÑEZ JATO, J. F. (2015): «El pasado olvidado: El sitio del II y I Milenio BC de Pena Fita (Adai, Lugo) en el contexto de las 'longhouses' del NW peninsular», *Gallaecia,* 34, 9-56.
VÁZQUEZ MARINELLI, C.; MOREIRA PUMAR, J.y RODAL GONZÁLEZ, M. (2007): *Historia de Cangas*, Pontevedra.
VÁZQUEZ MARTÍNEZ, A., RODRÍGUEZ RELLÁN, C. y FÁBREGAS VALCARCE, R. (2018): «Petroglifos gallegos, una perspectiva desde el siglo XXI», *Revista Cuadernos de Arte Prehistórico* 6, 61-83.
VÁZQUEZ NÚÑEZ, A. (1898-1901): «Las mámoas». *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Orense*, 1, 345-353.
VÁZQUEZ RODRÍGUEZ, A. y VÁZQUEZ VARELA, J. Mª. (2019): «Piedras de poder en la comarca del Eume», Alonso Troncoso, V. *et al. Las fragas del Eume. Historia y cultura*, Santiago de Compostela, 87-94.
VÁZQUEZ-MONXARDÍN, A. (1994): «102 lendas e noticias lendarias», *Boletín Auriense*, 24, 287-336.
VEIGA FERREIRA, X. Mª. y SOBRINO CEBALLOS, J. (2017): *Patrimonio da Comarca das Mariñas*, Betanzos.
VELASCO, Mª. H. (2000): «Metamorfosis y videncia en las tradiciones griega e irlandesa», *Minerva* 14, 11-47.

Velasco, Mª. H. (2001): «Los lamentos en Grecia e Irlanda», en *Actas del X Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos III,* Madrid, 797-809.

Velasco, Mª. H. (2004): «Lecturas del mito de Meleagro», *Minerva* 17, 31-83.

Velasco, Mª. H. (2007a): «La Hélade, Hispania y Éire: tradiciones sobre el alma externada», *Pasado y presente de los estudios celtas*, Ortigueira, 709-744.

Velasco, Mª. H. (2007b): «Céneo, el invulnerable. Su lanza», en J. C. Fernández Corte y G. Hinojo Andrés, eds., *Homenaje a Carmen Codoñer*, Salamanca, 835-843.

Vendryes, J. (1918): «Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique», *Mémoires de la Société de Linguistique* 20, 265-285.

Vendryes, J. (1948): *La religion des Celtes.* Paris.

Verea y Aguiar, J. (1838): *Historia de Galicia,* Ferrol.

Vernant, J. P., ed. (1974): *Divination et rationalité*, Paris.

Vicente, E. Prescott y Martins, A. Silveitra (1979): «Menires *de Portugal», Ethnos*, 8, 107-138.

Vicetto, B. (1865): *Historia de Galicia.* Ferrol.

Vidal Lucía, J. (2017): «De equinoccios, luz solar y grabados en el paraje de Los Barruecos»; consultado el 30.4.2020, de https://enelarandel.blogspot.com/2017/09/de-equinoccios-luz-solar-y-grabados-en.html.

Vidal Romaní, J. R. (1984): «Microformas graníticas tipo tafoni (cachola) y gnamma (pía): un micromodelado sin relación con el clima o la estacionalidad», *Cuadernos do Laboratorio Xeolóxico de Laxe*, 7, 273-277.

Vidal Romaní, J. R. (1989): «Geomorfología granítica en Galicia (NW España)». *Cuadernos Laboratorio Xeolóxico de Laxe* 13, 89-163.

Vidal Romaní, J. R. (2001): *Formas y paisajes graníticos*, *I.T.* nº 55, 74-77; consultado el 26.8.2019, de https://www.researchgate.net/publication/235864038_Formas_y_Paisajes_Graniticos.

Vidal Romaní, J. R y Twidale, C. R. (1998): *Formas y paisajes graníticos*. A Coruña.

Vikela, E. (2003): «The Phrygian Mother goddess from the East to Greece. Borrowings and transformations», *Archaiologiki Ephemeris*, 41-70 (en griego).

Vilanova y Piera, J. y Rada y Delgado, J. de D. (1890): *Geología y Protohistoria Ibérica, Madrid.*

Villa Valdés, A. y Cabo, L. (2003): «Depósito funerario y recinto fortificado de la Edad del Bronce en el castro del Chao Sanmartín: argumentos para su datación», *Trabajos de Prehistoria* 60,2, 143-151.

Villa-Amil y Castro, J. (1866): *Crónica de la provincia de Lugo*, Madrid.

Villa-Amil y Castro, J. (1870): «Antigüedades prehistóricas de Galicia. Carta tercera», *El Arte en España*, VIII, 166-171.

Villa-Amil y Castro, J. (1873): *Antigüedades prehistóricas y célticas de Galicia I*, Lugo.

Villa-Amil y Castro, J. (1986): *Descripción histórico-artística-arqueológica de la catedral de Santiag*o, Lugo.

Villar Quinteiro, R. (1997): «El Paleolítico Superior y Epipaleolitico en Galicia», *Zephyrus*, 50, 71-106.

Villaverde Román, X. C. (1988): *Lendas de Moaña*, Moaña.

Viñas, R. y Ciurana, J. (2004-2005): «*Un nou conjunt amb pintures rupestres al barranc de Biern (Vilanova de Prades, Conca de Barberà, Tarragona) Primeres observacions astronòmiques*», *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón* 24, 79-90.

Violant i Simorra, R. (1989): *El Pirineo español. Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece*, Barcelona.

Virolle-Souibes, M. (1989): «Asensi, 'consultation des défunts' (Kabylie)», *Encyclopédie Berbère* 7, Aix-en-Provence, 957-961.

Vives, J., ed. (1963): *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, C.S.I.C. Madrid.

Vollmoeller, K. G. (1901): «Über zwei euböische Kammergräber mit Totenbetten», *Athenische Mitteilungen* 26, 333-376.

Vukanoviæ, T. P. (1989): «Witchcraft in Central Balkans I: Characteristics of Witches», *Folklore*, 100,1; 9-24.

W

Wachsmuth, C. (1864): *Das alte Griechenland im Neuen*, Bonn.

Wacht, M. (1998): «Inkubation», *Reallexikon für Antike und Christentum* 18, Stuttgart, 179-265.

Walde, Chr. (2001): *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*, Düsseldorf,-Zürich.

Waller, S. J. (1994): «Acoustical Studies of Rock Art on Three Continents*», From Rock Art to Tribal Art. A Global Perspective*; consultado el 2.9.2020, de http://www.oocities.org/wallersj/94global.PDF.

Waller, S. J. (2000): «Spatial correlation of acoustics and rock art in Horseshoe Canyon», *American Indian Rock Art* 24, 85–94.

Walton, W. (1894): *The Cult of Asclepios*, Cornell (reed. 1965).

Waring, Ph. (1978): *A Dictionary of Omens and Superstitions*, London.

Warner, R. B. (1991): «Il deposito votivo de Broighter», *I Celti,* Milano, 617.

Wasson, R. G. (1972a): *Soma. The divine mushroom of immortality*, Harcourt.

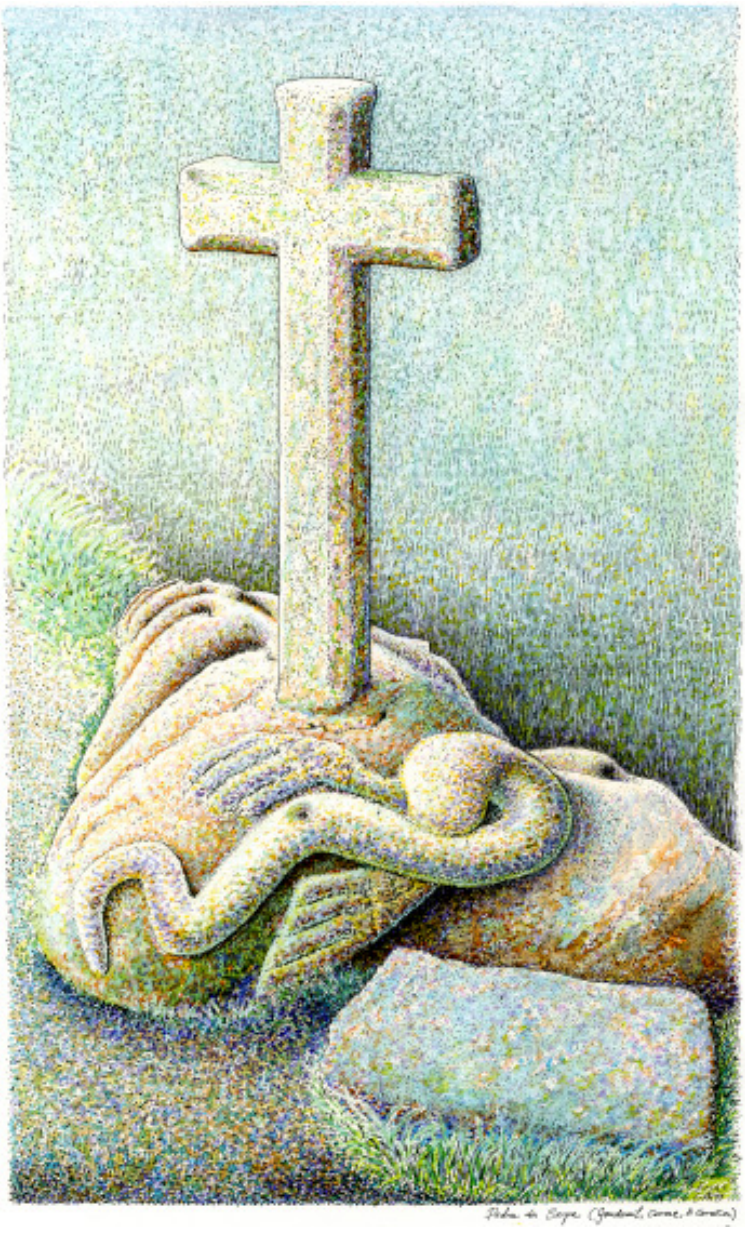
WASSON, R. G. (1972b): «The Divine Mushroom of Immortality», P. Furst, ed., *Flesh of the Gods. The ritual use of hallucinogens*, New York, 185-200.
WASSON, R. G. (1972c): «What was de Soma of the Arians?», P. Furst, ed., *Flesh of the Gods. The ritual use of hallucinogens*, New York, 201-210.
WASSON, V. P. y WASSON, R. G. (1957): *Mushrooms, Russia, and History*, New-York.
WASSON, R. G., HOFMANN, A. y RUCK, C. A. P. (2008): *The Road to Eleusis. Unveiling the Secret of the Mysteries*, Berkeley (reed.).
WATROUS, L. V. (1995): «Some observations on Minoan peak sanctuaries», R. Laffineur y W.-D. Niemeier, eds., *Politeia. Society and State in the Aegean Bronze Age (Proc. 5th Intern. Aegean Conference. Heidelberg-1994, II (=Aegaeum, 12. Annales d'archéologie égéenne de l'Université de Liège et UT-PASP)*, 393-402.
WATSON, A. y KEATING, D. (1999): «Architecture and Sound: An Acoustic Analysis of Megalithic Monuments in Prehistoric Britain», *Antiquity* 73, 325-336.
WEINREICH, O. (1909): *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Romer*, Giessen.
WEINSTOCK, S. (1932): «Templum», *Mitteilung Deutsches archäologisches Instituts Rome* 47, 95-121.
WELCKER, F.G. (1850): «Incubation. Aristides der Rhetor», en *Kleine Schrifen zu den Alterthümenern der Heilkunde bei den Griechen*, *Griechische Inschrifen zur alten Kunstgeschichte*, Bonn, 89-157.
WELS, M. L. (2007): *Indoeuropean Poetry and Myth*, Oxford.
WEST, M. (1999): «The genesis of *Togail Bruidne da Derga*. A reappraisal of the `two-source' theory», *Essays in honour of James Patrick Carney (Celtica 23)*, Dublin, 413–435.
WESTERMANN, A. (1843): *Mythographoi. Scriptores poeticae historiae Graeci*, Brunswick.
WILDE, LADY J. F. (1971): *Ancient Legends, Mystic Charms, and Superstitions of Ireland,* Galway.
WISSOWA, G. (1912): *Religion und Kultus der Römer*, München.
WITT, R. E. (1971): *Isis in the Graeco-Roman World*, London.
WITZSCHEL, A. (1878): *Sagen, Sitten und Gebräuche aus Türingen*, Viena.
WOHLBERG, J. (1990): «Haoma-Soma in the World of Ancient Greece», *Journal of Psychoactive Drugs* 22,3, 333-342.
WÖLFEL, D. J. (1951): *Die Religionen des vorindogermanischen Europa*, Wien.
WOOD, J. E. (1987): *Sun, Moon, and Standing Stones*. Oxford.
WOOD-MARTIN, W. G. (1902): *Traces of the Elder Faiths of Ireland* 2, London.
WRIGHT, E. M. (1913): *Rustic Speech and Folklore*, Oxford.

Y

YAMAMOTO, Y. (1979): «The Zoroastrian Temple Cult of Fire in Archaeology and Literature (I)», *Orient* 15, 19-53.
YANOULLI, V. (2004): *«Les sanctuaires de Cybèle dans la ville de Samos»,* G. Labarre, ed., *Les cultes locaux dans le monde grec et romain. Actes du colloque de Lyon-2001*, Paris, 115-128.

Z

ZAMORA, F. (1984): *Leyendas de Soria*. Soria.
ZDEŇKA SÙVOVÁ, H. V. (2016): «A Story of an Ancient Egyptian Mouse»,*Anthropologie*, 54,3, 187-194.



ESTA OBRA, ESPONSORIZADA Y EDITADA
POR LA FUNDACIÓN L. MONTEAGUDO,
SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LA
IMPRENTA LUGAMI DE BETANZOS
EL DIA 1 DE FEBRERO DE 2022,
DÍA DE SANTA BRÍGIDA Y
FIESTA CELTA DE *IMBOLC*.